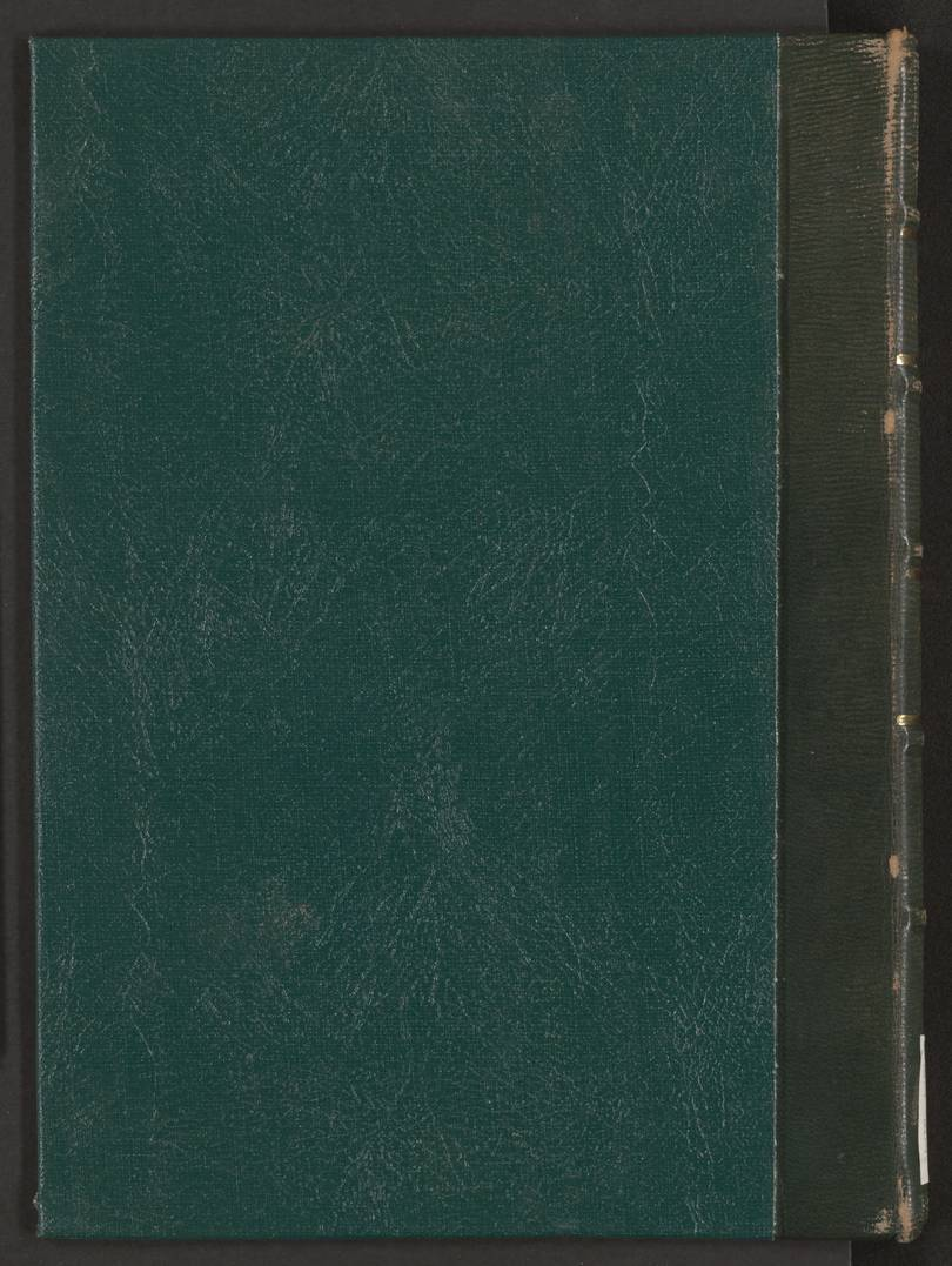



BOBST LIBRARY
3 1142 02070 6845

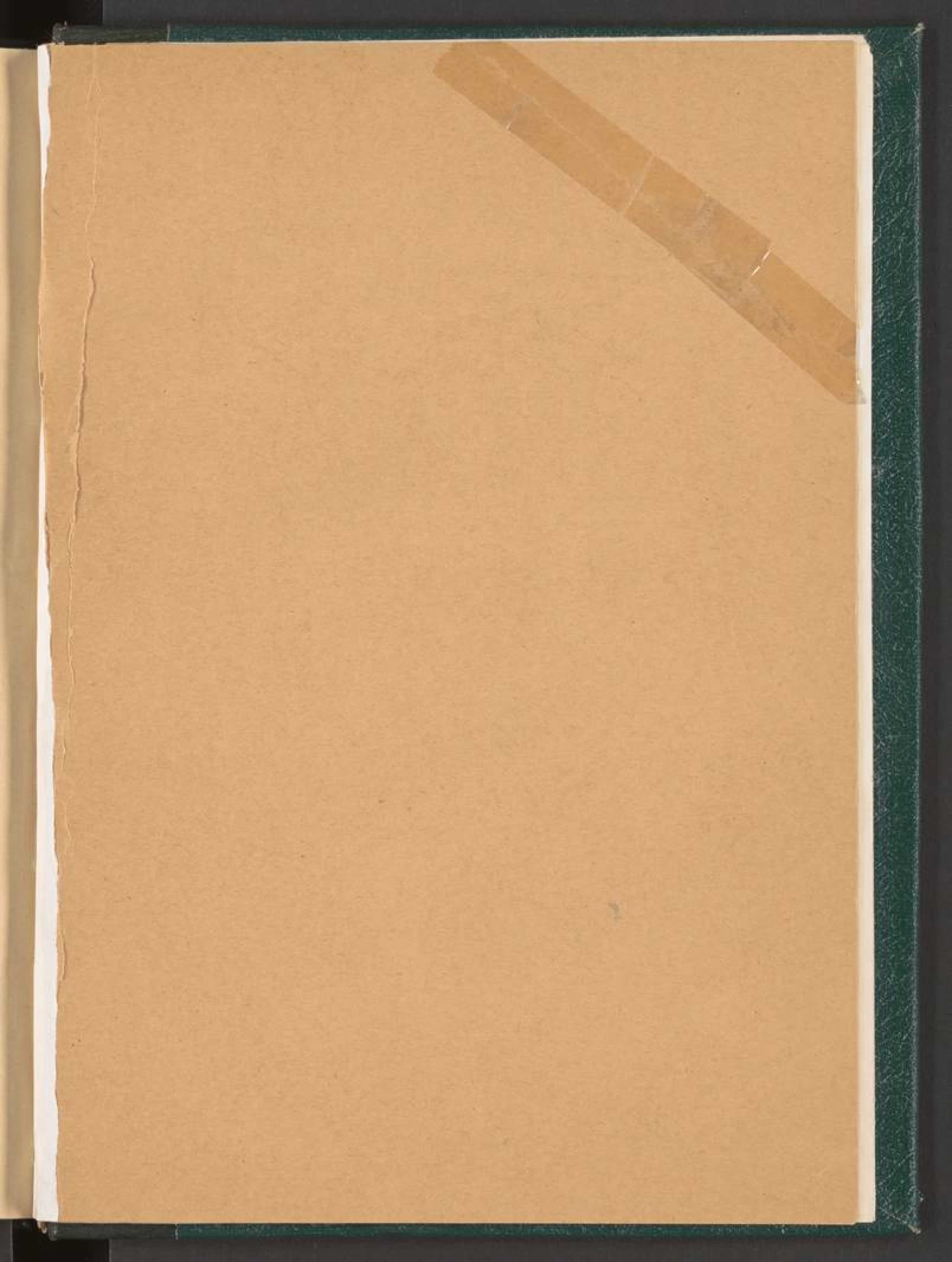


الزمان الوجودي

تأليف

عبد الرحمن بدوي

الناشر
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلى باشا بالقاهرة
١٩٤٥



الزمان الوجودي

تأليف

عبد الرحمن بدوي

الناشر
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلي باشا بالقاهرة
١٩٤٥

فهرس الكتاب

الوجود بالزمان

الوجود الناقص

تصدير عام

غاية الموجود أن يجد ذاته وسط الوجود . وهاهنا صورة إجمالية لمذهب فسرنا فيه الوجود على أساس الزمان ، وحاولنا تحقيق هذه الغاية للإنسان ؟

عبد الرحمن بدوي

سبتمبر سنة ١٩٤٣

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الوجود بالزمان

الواقع والامكان

وجود الإنسان نسيج من الواقع والإمكان، يحاك على نَول الزمان.

فالوجود نوعان، وكلاهما يطلق بعدة معان: وجود مطلق، ووجود معين.

أما المطلق فيمتاز خصوصاً بخصائص ثلاث [1]: أولاها أن تصوره أعم التصورات، أو كما قال أرسطو [2]: «هو أكثر الأشياء كلها عموماً وكلية»، وهذه الكلية ليست كلية الجنس، أعنى أن الوجود ليس جنساً يشمل الموجودات باعتبارها خاضعة للتقسيم إلى أجناس أدنى وأنواع؛ وإنما هى كلية فوق كل جنس مهما كانت درجته فى العلو، ولذا نعت المدرسيون هذا النوع من الحدود بأنها حدود متعالية، أى تلك التى تتعالى على المقولات الأرسطيـــة وتصلح للحمل على كل الموجودات بلا استثناء. والعلة فى هذا أن صفه الوجود ليست صفة تحدد التصور أو الماهية، بمعنى أنها شىء ينضاف إليه فيعينه، كما هى الحال بالنسبة إلى كل حد يدخل تحت المقولات، وإنما هى، كما يقول كَنْت [3]: «مجرد وضع شىء أو تعيينات فى ذاتها»، ولذا لا يعتبرها هو محمولا حقيقيا. ولكن هذا العموم ليس معناه الوضوح، بل بالعكس، هذا التصور هو أشد التصورات غموضاً وأخفاها، بالنسبة إلى المعرفة البرهانية التصورية على الأقل.

وهذه الكلية نفسها تستلزم عدم قابلية هذا التصور لأن يحدّ، لأن الحد يتم بالجنس القريب والفصل النوعى، وفكرة الوجود لا تدخل كما رأينا تحت جنس، ما دامت أعم الأشياء، وليس لها فى ذاتها فصل نوعى، لأنها غير متعينة أى تعين. وتلك إذن

(١) راجع هيدجر: «الوجود والزمان»، ص ٣.

(٢) أرسطو: «ما بعد الطبيعة» م ب ف ٤ ص ١٠٠١ ا س ٢١.

(٣) كنت: «نقد العقل المجرد»، الطبعة ا ص ٥٩٨ = الطبعة ب ص ٦٢٦.

الخاصية الثانية لفكرة الوجود المطلق ، أعنى أنه غير قابل لأن يحد ، وهذا ما لاحظه پسكال أيضاً فقال : « ليس فى وسع المرء أن يحاول تعريف الوجود دون أن يقع فى الخُلْف والإحالة : لأننا لا نستطيع أن نحد لفظاً دون أن نبدأ بقولنا : هو ، سواء عبرنا عن ذلك صراحة أو إضماراً . وإذن فلتحديد الوجود ، لا بد أن نقول : هو . وبهذا نستخدم المعرَّف فى التعريف[1] » . وهذا يردّ فى النهاية إلى كون ماهية الوجود غير معروفة .

ولكن ثمة من الأشياء ما هو معروف الآنية ، وإن كان غير معروف الماهية ؛ والوجود والزمان تصوران من هذا النوع ، بل هما نموذجه الأعلى . ونقصد من الآنية هنا ظهور الوجود دون اتضاح الماهية . وبهـــذا المعنى يقول أبو البركات البغدادى : « والوجود . . . أظهر من كل ظاهر ، وأخفى من كل خفى ، بجهة وجهة . أما ظهوره فلأن من يشعر بذاته يشعر بوجوده ، وكل من شعر بفعله شعر معه بذاته الفاعلة ووجودها ووجود ما يوجد عنها ويصدر من الفعل ، فمن يشعر بذاته يشعر بالوجود ، أعنى وجود ذاته . ومن شعر بفعله يشعر بالفعل والفاعل ووجود هذا . لا يشك خواص الناس وعوامهم فى ذلك ، ولا يخفى عن ضعيفى التصور منهم . وكذلك الزمان : يشعر به كل إنسان ، أو أكثر الناس جملة ، ويشعرون بيومه وأمسه وغده ، وبالجملة ما مضى زمانه ومستقبله ، وبعيده وقريبه ، وإن لم يعرف جوهر الزمان وماهيتـــه . وكذلك الوجود : يشعرون بآنيته ، وإن لم يشعروا بماهيته[2] » . فالوجود إذن يمتاز

---

(١) پسكال : « أفكار ورسائل » طبع برنشفك ، ط ٦ ، باريس سنة ١٩١٢ ، ص ١٦٩ . ويلاحظ أن « هو » تدل على الوجود ، وهذا أظهر فى اللغات الأوربية .

(٢) أبو البركات البغدادى : « المعتبر فى الحكمة » ، ج ٣ ، ص ٦٣ ، طبع دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد بالهند ، سنة ١٣٥٨ هـ = سنة ١٩٣٩ م . أما كلمة : آنية ، فهى من اصطلاحات الفلاسفة الاسلاميين ، ومعناها كما فى « تعريفات » الجرجانى (تحت المادة) : « تحقق الوجود العينى من حيث مرتبته الذاتية » ؛ وتستعمل عادة فى مقابل الماهية ، أى أنها ترادف مجرد الوجود فى مقابل الماهية ، كما هو فى نص أبى البركات ، وكما يرد فى أكثر الكتب الاسلامية ، ولنذكر على سبيل المثال : « شرح الاشارات » للطوسى ، ففيه يرد : « واعلم أن الزمان ظاهر الآنية ، خفى الماهية » .

بخاصة ثالثة هى أنه أظهر الأشياء ، ولكن من ناحية آنيته فحسب ، بينا هو أخفاها من جهة ماهيته ، كما رأيناه فى الخاصية الأولى .

وهذا بعينه مصدر الإشكال فى فكرة الوجود . إذ ليس من شأن هذه الخصائص الثلاث أن تقدم لنا عن الوجود فكرة واضحة . ومن هنا رأينا أنها باعثة على إثارة مشكلة الوجود المطلق عند الفلاسفة باستمرار ، منذ أن وضعها الإيليون لأول مرة فى صيغتها الفلسفية الواضحة إلى اليوم . وحيالها قد انقسم الفلاسفة قسمين : قسما يريد إلغاءها ، باعتبار أن الوجود الحقيقى هو الوجود العينى المتقوِّم فى هذا أو ذاك من الأشياء ذات الكيان المتقوم ؛ وآخر ، على العكس من ذلك ، يؤيد الفكرة ، ويبحث فيها من ناحية إيضاح ما بها من إشكال ، ويذهب إلى حد اعتبار الوجود الكلى المطلق هو الوجود الأسمى من حيث المرتبة الوجودية ؛ وفى الأول نشاهد نزعة اسمية ، وفى الثانى نزعة واقعية . وعلى رأس الفريق الثانى الإيليون ، ثم أفلاطون . أما أرسطو فقد تذبذب بين الناحيتين : ففى الطورين الأول والثانى ، وفيهما كان متأثراً بأفلاطون ، أضاف إلى الوجود المطلق وجوداً حقيقياً ، كما هو ظاهر خصوصاً فى مقالة اليتا

= وظاهر أن هذه الكلمة تعريب دقيق لمصدر فعل الكينونة باليونانية εἶναι . ومع هذا نرى بعض المؤلفين العرب يحاول أن يشتقها من العربية كما يقول أبو البقاء «فى كلياته» (طبع بولاق ، مصر سنة ١٢٨١ ، ط ٢ ، ص ٧٦ ، تحت لفظ : إن) : «إن بالكسر والتشديد ، هى فى لغة العرب تفيد التأكيد والقوة فى الوجود . ولهذا أطلقت الفلاسفة لفظ الأنية على واجب الوجود لذاته ، لكونه أكمل الموجودات فى تأكيد الوجود ، وفى قوة الوجود . وهذا لفظ محدث ليس من كلام العرب» ، وهنا نلاحظ أنه يشتقها من : إن ، وعلى هذا ستكون قراءتها إنية بالكسر للهمزة والتشديد للنون ، مع أن الكلمة التى نحن بصددها تكتب غالبا بالمدة والنون الخفيفة ، وهذا هو الاسم الأقرب إلى الأصل اليونانى . وفضلا عن هذا فانه يقول إنها تدل على واجب الوجود بذاته ؛ ولا شك أن هذا كله خلط من المؤلف ، اللهم إلا إذا كنا هنا بازاء كلمة أخرى غير التى نتحدث عنها .

وكان الدكتور طه حسين بك قد نبهنا إلى إمكان استعمال هذا اللفظ ترجمة للكلمة الألمانية التى سترد هنا مراراً ، كلمة Dasein . ونحن لو أخذنا بالتعريف الذى أورده الجرجانى ، كانت الكلمة صالحة فعلا لترجمة هذه الكلمة الألمانية التى استعصت ترجمتها إلى كل اللغات الأوربية الأخرى كما أشرنا إلى ذلك من قبل فى رسالتنا « مشكلة الموت » ؛ بشرط أن ننسى أصلها اليونانى ، ونحتفظ بالتعريف الاسلامى ، لأن الأصل اليونانى يناظره فى الألمانية Sein أى الوجود بمعنى مطلق ، سواء أكان « هذا الوجود » ، أم «وجود الماهية» .

(ف ٤) من كتاب «ما بعد الطبيعة». وفى العصور الوسطى كان أصحاب النزعة الأفلاطونية من هذا الفريق، خصوصاً اسكوت اريجين وإكهرت. فإكهرت مثلا يرى أن الوجود بما هو وجود واحد ومطلق، بينا هذا الوجود أو ذاك، أعنى المتعدد الظاهر، ليس بذى وجود حقيق [1]. أما فى العصر الحديث فأهم من عنى بهذه المشكلة هو هيجل، ونظراً إلى ما له من أهمية خاصة بالنسبة إلى ما نريد أن نصل إليه، فإنا نود أن نتحدث عنه فى شىء من التفصيل.

وهنا لابد أن نشير أولا إلى أن فكرة الوجود عند هيجل قد مرت بدورين مختلفين: دور كانت فيه فكرة خصبة غنية، وهو الدور الأول؛ والدور الثانى كانت فيه فقيرة تكاد أن تنحل إلى اللاوجود، وذلك فى الدور الثانى. ويمثل الدور الأول خصوصاً مؤلفات الشباب؛ والثانى المنطق بكل أجزائه. فنرى هيجل يقول أولا إن فكرة الوجود المطلق أخصب بما لا نهاية له من المرات من بقية المقولات: «هذا الاستقلال، وهذا الطابع المطلق للوجود، هذا هو ما يلقاه المرء فيه؛ فيجب أن يكون، ولكن لما كان كائناً، فيجب ألا يكون كونه بالنسبة إلينا؛ فاستقلال الوجود معناه أنه كائن، سواء أكان ذلك بالنسبة إلينا أم لم يكن. إن الموجود يجب أن يكون شيئاً مستقلا عنا تمام الاستقلال، وفيه لا تقوم الرابطة بيننا وبينه بطريقة ضرورية [2]». وهذا الوجود هو فى نهاية الأمر «المطلق» أو «الله»، أو هو التعريف الميتافيزيقى لله «لأن التعريف الميتافيزيقى لله تعبير عن طبيعة الله فى الأفكار بما هى أفكار: والمنطق يشمل كل الأفكار طالما استمرت فى صورة الفكر [3]».

ولكن هيجل لا يقف عند هذه النزعة الأفلاطونية التى تأثر بها فى دور الشباب، والتى سنراها واضحة فى المثالية الألمانية من بعد عند هربرت؛ بل يتطور صوب النظر إلى هذا الوجود المطلق باعتباره فكرة خاوية. أجل، إن الوجود الخالص أو المطلق

---

(١) «مؤلفات اكهرت اللاتينية» طبع هـ. دنفله، ص ٥٤٠ ص ٥٤٣. محفوظات تاريخ ومراجع عن الكنيسة فى العصور الوسطى، جـ ٢، سنة ١٨٨٦.

(٢) هيجل: «مؤلفات الشباب» طبع هـ. نول، تيبنجن سنة ١٩٠٧، ص ٣٨٣.

(٣) هيجل: «المنطق» (دائرة العلوم الفلسفية)، ف ٧، § ٨٥.

أول المقولات، أو أول الأشياء، لأنه من ناحية فكر خالص، ومن ناحية أخرى مباشرة بالذات، بسيطة وغير متعينة. هو مباشرة لأن البدء الأول لا يمكن أن يتوسط له شيء، كما لا يمكن أن يتحدد أو يتعين أكثر مما هو وعلى ما هو عليه. وكل ما نستطيع أن نحدد به الوجود المطلق هو أن نقول إنه الهوية الخالصة أو السوية المطلقة(١). فهو لا يدل على شيء بالذات له وجود معين. ومن هنا يمكن أن ينعت بأنه تجريد صرف.

ولكنه إذا كان تجريداً خالصاً، فهو واللاوجود سواء، لأنه سلب خالص، والسلب هو اللاوجود. وهذا يفضى بنا إلى القول بأن الوجود واللاوجود سيان، أعنى أنه لا مجال للتفرقة إذن بينهما (٢). أجل، نحن نفرق بينهما؛ ولكنها تفرقة اسمية لفظية فحسب، لأن كل تفرقة تتضمن شيئين، وأن بينهما صفة توجد فى الواحد دون الآخر. ولكن الوجود كما رأينا خلو من كل صفة، وكذلك اللاوجود؛ فليس ثمة للتفرقة بينهما إذن من سبيل. وفضلا عن هذا فاننا حين نفرق بين شيئين، فلا بد أن نجد ثمة شيئاً مشتركا بينهما يندرجان تحته: فإذا فرقنا بين نوعين، فإن ثمة شيئاً مشتركا بينهما هو الجنس الذى يندرجان سوياً تحته. وفى حالة الوجود الخالص واللاوجود الصرف ليس ثمة شيء مشترك يمكن أن تقوم عليه التفرقة، فلا محل من هذه الناحية كذلك إلى التفرقة بين الاثنين. ونحن قد اعتدنا أن ننظر إلى الوجود باعتبار أنه الغنى المطلق، وإلى اللاوجود باعتباره الفقر المطلق؛ ولكننا لو أمعنا النظر، فنظرنا إلى العالم ككل، لا نستطيع إلا أن نقول إن كل شيء موجود، ولا شيء أكثر من هذا. وفى هذا نحن نهمل كل تعين وتحديد، ومعنى هذا فى نهاية الأمر أننا ننظر إلى الوجود نفسه كأنه خاو فقير، أى هو واللاوجود سواء. وإذا نظرنا من ناحية أخرى إلى اللاوجود، فاننا لن نستطيع أن نحدد فيه شيئاً، وكل ما فى وسعنا أن نقوله عنه أن

---

(١) Absolute Indiffererenz

(٢) هيجل: «علم المنطق»، ك ١، «مجموع مؤلفاته»، جـ ٣، ص ٧٤: «الوجود الخالص واللاوجود الخالص هما إذن شيء واحد».

نقول إنه شيء ، أى هو موجود غير معين . وخلاصة هذا كله أننا إذا حاولنا الوصول إلى الوجود المطلق لم نصل إلا إلى اللاوجود ؛ وإذا حاولنا الوصول إلى اللاوجود لم نصل إلا إلى الوجود .

الوجود واللاوجود إذن أفكار خاوية ليست غير تجريدات خالصة من كل مفهوم . فأين الحقيقة فيهما إذن ؟ حقيقتهما وحدة تشملهما ، هى التغير أو الصيرورة . فنحن حين نتحدث عن الوجود المطلق ونقصد من ورائه وجوداً حقيقياً ، إنما نقصد التحدث عن التغير ، والتغير هو فى الواقع الفكرة العينية الأولى ، وتبعاً لهذا ، هو التصور الأول ، بالمعنى الذى يستخدم فيه هيجل كلمة التصور بمعناها العالى ، أى باعتبارها الكلى العينى أو المتقوِّم .

فى التغير يرفع التعارض بين الوجود واللاوجود ، هذا التعارض الوهمى ، وننتهى إلى الوحدة ، الوحدة التى يفنى فيها هذا العاملان : عامل الوجود الذى هو لا وجود ، وعامل اللاوجود الذى هو وجود . ونتيجة هذا التغير الوجودُ المعيَّن على نحويه : هذا الوجود ، ووجود أى . فهذا الوجود المعيَّن إذن يمتاز بميزتين : أولا أنه وحدة الوجود واللاوجود ، التى تتخلص فيها من المباشرة القائمة فى هذين ، والتى لا يوجدان فيها إلا كعاملين فانيين ، وثانياً أنه لما كانت النتيجة هى رفع التناقض ، فإنه يبدو على هيئة وحدة بسيطة مع نفسه ، بمعنى أنه هو أيضاً وجود ، ولكنه وجود مع سلب أو تحديد أو تعيُّن ، أو هو تغير موضوع بصراحة فى صورة أحد عنصريه ، أعنى عنصر الوجود المطلق . وهذه الصفة هى ما ينعته هيجل بنعت الكيف ؛ والوجود المعيَّن على هذه الصورة هو شيء موجود ، أو هو الموجود أو الكائن . والكيف يمكن أن يوصف بأنه حالة مباشرة فى هُوِيّة مع الوجود — بعكس الحكم الذى ، وإن كان حالة للموجود ، فإنه ليس فى هوية مباشرة مع الوجود ، وإنما هو حالة سَوِيّة خارجية بالنسبة إليه

ذلك هو جانب الوجود فى التعين والتغير . أما جانب اللاوجود فهو فى هذا التعين

نفسه ، لأن كل تعين ، كما يقول اسپينوزا [١] ، سلب . والسلب هو اللاوجود ، كما قلنا من قبل . ذلك أن الوجود المطلق حين يتعين فى التغير يصير ذا حد ، أى يكون فى مقابل شىء يميز عنه ، لأن التعين معناه التحدد ، والتحدد معناه وجود حد ، ووجود الحد يقتضى أن يكون ثمة « آخر » ، وهذا الآخر أو الغير يقوم بإزائه ، وإن كان ذا وظيفة ضرورية فى وجوده ، لأنه لا يقوم تعين بدونه . والحد من أجل هذا يتضمن تناقضاً فى ذاته : فهو من ناحية يعين حقيقة الشىء الموجود ، ما دام الشىء الموجود لا يوجد معيناً إلا إذا كان له حد ؛ ومن ناحية أخرى الحد سلب لهذا الشىء ، لأنه يدل على الغيرية أو الآخرية ، فهو وجود وسلب أو لا وجود معاً ؛ ومن هنا نتبين فيه طابع التعارض الديالكتيكى الذى يميز كل ما فى الوجود ، عند هيجل .

وهذا بعينه مصدر التناهى فى الوجود . فالتناهى معناه أن شيئاً قد أفرِد عن الكل وحُدّ فى مقابله . وعلى هذا فى مجرد وجود شىء وجوداً حقيقياً تضمن للتناهى بالضرورة . بل إن اللامتناهى لابد له ، من أجل أن يصبح موجوداً حقاً ، أن يُخضع نفسه للتحدد الذاتى .

وهذا التناهى يقتضى بدوره نوعا من اللاتناهى . ذلك أنه إذا كان التعين فى الوجود يستلزم الحد ، والحد يستلزم الغير ، وهذا الغير هو بدوره وجود معيّن ، وهو بالتالى يستلزم حداً ، وبدوره يستلزم غيراً ، ثم وجوداً آخر ، وهكذا باستمرار ، فإننا نصل إلى سلسلة لا تنتهى من الموجودات المتعينة . ولكن هذا اللاتناهى ، ليس لامتناهياً حقيقياً ، بل ينعته هيجل بأنه اللامتناهى الفاسد أو الباطل ، أو السلبى : لأنه ليس إلا سلب المتناهى ، ولا يلبث المتناهى أن ينبثق من جديد كما كان ، ويستمر على هذا النحو باستمرار دون أن يكون فى الوسع القضاء عليه أو التخلص منه أو رفعه . ونحن بإزاء هذا النوع من اللاتناهى فى حالة تكرار فحسب : فنحن نضع حداً ثم نتجاوزه إلى حد آخر ، وهكذا باستمرار ؛ وهذا كله تغير زائف وتبادل فاسد ، لا يتعدى

---

(١) Omnis determinatio est negatio

مِنْطقة المتناهى ، بل يدور دائماً فى دائرة من السلب والنفى المتكرر المفرغ . وليس للفلسفة أن تشغل نفسها بهذا التكرار الخاوى ، وإنما الفلسفة الحقة هى تلك التى تشتغل دائماً بشىء عينى متقوّم حاضر بأسمى معانى الحضور .

أما اللاتناهى الحقيقى فهو ذلك الناشىء من اندراج الآخر فى الذات ، بحيث لا يكون الآخر حداً وبالتالى سلباً ، بل جزءاً مكوّناً لوجود الذات . وهذا يتم بالإمساك بطرفى العملية ، دون أن ندع أحدهما يفر وحده من الآخر : وذلك أن الشىء المتغير يتغير إلى نقيضه ، ولكن هذا النقيض أو الآخر ، يتغير أيضاً إلى آخر أو نقيضه ، وهو بهذا عينه يعود إلى الأصل ، وبذا يرتفع الحد الذى وضع فى الجانب الأول من العملية . ومادام الشىء الذى وصلنا اليه هو بعينه الشىء الذى تغير أولا ، لأن لكليهما صفة واحدة بالذات أولا : وهى أن يكون غيرَه ، فإن النتيجة هى أن الشىء وهو فى طريقه إلى آخر إنما يلحق بنفسه . وهذا الانتساب إلى الذات فى طريق التغير ثم فى الآخر ، هو اللامتناهى الحقيقى ؛ أو فى صيغة سلبية : ما تغير هو الآخر ، وهو يصير آخر الآخر ، أى يكون هو هو نفسه . فيكون لدينا إذن وجود ، هو نفى النفى ، قد عاد من جديد ؛ وجود كلى مُكْتَفٍ بذاته ، هو ما يسميه هيجل باسم « الوجود الذاتى » . وهذا الوجود الذاتى هو مباشرةٌ ، وإشارة من الذات إلى الذات ، وهو « الوحدة » . ولما كانت هذه الوحدة خالية من كل تميز فى ذاتها ، فانها تنفى الآخر أو الغير عن ذاتها . كما أن هذا الوجود الذاتى هو كيفٌ تامٌ ، وبهذا الاعتبار يتضمن وجوداً مطلقاً مجرداً ، ووجوداً محوّلا : فباعتباره وجوداً بسيطاً مطلقاً ، هو إشارة ذاتية ، وباعتباره محوّلاً أو مكيفاً بكيف ، يكون معينا . ولكن التعيّن فى هذه الحالة ليس تعينا متناهيا — أى شيئا مختلفا عن آخر — بل لامتناهيا ، لأنه يشتمل على تميزٍ فنىٍ فى ذاته . وخلاصة هذا كله أن الوجود الذاتى أو الوجود لذاته قائم بنفسه ، مستقل عن غيره ، متمركز حول كيانه ، وما عداه سَوِىٌ بالنسبة اليه ؛ وبينا رأينا الوجود المعين يفسر بغيره ويفهم به ، نرى هذا الوجود لذاته لا يفسر إلا بنفسه ونفسه ، ومن هنا يبدو خالياً من السلب .

والنموذج الأوضح لهذا الوجود لذاته هو « الأنا » . فنحن نعرف أنفسنا كأشياء

موجودة مستقلة فى البدء عن غيرها من الموجودات ، ونشعر بأنفسنا كأشياء ثابتة تشير إلى ذاتها باستمرار وبغير نهاية . ففى « الأنا » إذن كل تلك الصفات التى وجدناها فى الوجود لذاته : أعنى القيام بالذات ، والإشارة من الذات إلى الذات ، واللاتناهى الحقيق ؛ وبالجملة ، الوحدة بأخصب معانيها . والواقع أن الوجود لذاته هو الأساس لكل التطورات العليا المعروفة باسم الذاتية أو الشخصية .

ومن هذا كله نرى أننا مررنا فى نظرية الوجود عند هيجل بثلاث درجات : الأولى درجة الوجود المطلق الخالى من التعين ، والذى هو بالتالى لا وجود ، فهو كلى مجرد ؛ والثانية درجة الوجود المعيّن ، ذى الحد ، وبالتالى هو يتضمن الشىء والآخر ، ولكونه ذا حد هو متناه ؛ والثالثة والأخيرة درجة من الوجود هى مزيج من الدرجتين السالفتين فيها جمع بين الكلية والتعين على هيئة الوحدة ، ونفى للحد والتّناهى على هيئة الفردية ، وسلب للآخر مع اتخاذ صفة اللامتناهى الحقيق . والأولى دائرة الهُوِية ، والثانية دائرة الغيرية والاختلاف ؛ دائرة الوجود المدعّم الأساس . وفى الوجود المطلق حرية اللاتعين ، أو حرية الفوضى ، وفى الوجود المعيّن تسود الضرورة ؛ أما فى الوجود لنفسه ، فالحرية حرية تعيّن بالذات .

ولكن هذه الدرجات ليست درجات فى مراتب الوجود مرتبة ترتيباً تصاعدياً ، وإنما تأتلف كلها فى وحدة تضمها جميعاً هى وحدة « التصور » ؛ وكل درجة من هذه الدرجات إذن تشتمل فى الآن نفسه على الدرجتين الأُخريين : « فالكلى هو الذى فى هوية مع نفسه ، مع هذا الوصف الصريح ، وهو أن يتضمن فى الآن نفسه كلاً من الجزئى والفردى . وكذلك الجزئى هو المختلف أو الصفة المعينة ، مع هذا الوصف ، وهو أنه فى ذاته كلى وفردى . وبالمثل ، يجب أن يفهم الفردى على أنه ذات أو موضوع (بالمعنى المنطقى) يشمل الجنس والنوع فى داخل ذاته وله وجود جوهرى . وهذا هو الاتحاد الذى لا ينفصم ، الاتحاد الصريح أو المتحقق لوظائف « التصور » فى أحوال اختلافها — وهو ما يمكن أن يسمى وضوح « التصور » الذى لا يحدث فيه أىّ تميز غموضاً أو انقطاعاً ، ولكنه مُشِف تمام الشُّفوف [1] » . ومعنى هذا أن لحظات

(١) هيجل « المنطق » (دائرة العلوم الفلسفية) ف ٩ ، § ١٦٤ .

« التصور » لا يمكن أن تستقل ، وهذا يؤدى إلى القول بأن الفردية تشتمل على الكلية واختلاف الجزئية ، كما أن الكلية تشتمل على الفردية واختلاف الجزئية . وهذا على أخطر درجة من الأهمية ، فيما يتصل ببيان فكرة الفردية عند هيجل .

ذلك أن التداخل بين الفردية والكلية على هذا النحو يقصد به أمران : الأول أن الكلية باشتمالها على الفردية تكتسب صفة العينية والتقوّم فى الوجود الى أقصى درجة « لأن الوحدة السلبية مع الذات ، كوصف خالص تام ، وهى الفردية ، هى بعينها ما يكوّن الإشارة من ذاتها الى ذاتها ، أى الكلية » . ولإيضاح هذا نقول إن الكلية معناها أن التصور فى حالة مساواة حرة مع نفسه فى خواصه النوعية ، بينا الفردية معناها الانعكاس الذاتى أو الانعكاس على الذات للخواص النوعية للكلية فى حال من التعين التام لا يسمح بفقدان أى شىء من الهوية أو الكلية ، فكأنها سترتد فى النهاية الى معنى الكلية ؛ وكل ما هنالك من فارق أننا ننظر الى الكلية فى هذه الحالة من ناحية التعيّن والاختلاف ؛ ولذا قلنا من قبل إن الوحدة جمع بين الكلية والاختلاف على صورة الجزئية . ولذا كان « التصور » ، مفهوماً على هذا النحو ، عينياً متقوّماً إلى الدرجة العليا ، وليس كما كان يفهم من قبل على أنه مجرد ، مما كان دائماً هدف نقد فكرة التصور من جانب خصوم كل فلسفة تصورية . وإنما « التصور » ، عند هيجل فى الدور[1] الثانى ، كلى متقوّم له من المشاركة فى الوجود بقدر ما للفردى ، عند أصحاب النزعة الاسمية .

غير أن هذه المزاوجة بين الكلية والفردية قد تمت بالأحرى على حساب الفردية . وهذا هو الأمر الثانى الذى قُصِد إليه من ورائها . فالفردية هنا قد ضاعت وفنيت فى كلية « التصور » ، بارتفاعها إلى مرتبة الكلية . أجل ، قد يصح أن يفسر الارتفاع إلى الكلية على أساس بلوغ الفردية مقام الكلية ، مما من شأنه أن يؤلّه الفردية ، بجعلها ممثلة للكلّى ، كما يقصد إليه فى التجربة الصوفية النازعة إلى الاتحاد بالكل كى

---

(١) استعمل هيجل كلمة « تصور » Begriff فى الدور الأول بمعنى فيه قدح . بينما استعملها على العكس من هذا فى الدور الثانى بهذا المعنى الذى شرحناه هنا أى بمعنى الكلى المتقوم . فهو فى « المذهب الأول » ، بل وفى « ظاهريات العقل » يستعملها بمعنى التصور المجرد . راجع فى هذا : جان ڤال : « شقاء الضمير فى فلسفة هيجل » ص ١٩٤ ، تعليق ١ ، باريس ، سنة ١٩٢٩ .

يكون المرء هو الكل فى الكل . ولكن هيجل ، والمثالية الألمانية بوجه عام ، اللهم إلا عند شلنج بشىء من التأويل ، لا تنحو نحو هذا الاستدلال والتفسير ، بل يرى هيجل أن الفردية أو الشخصية لا وجود لها إلا داخل الكلية ، كلية «الصورة» أو «التصور» ؛ والشىء الحقيقى ، بل الوحيد ، هو الكل على هيئة «الصورة» أو «التصور» . «فالتصور» هو الأول الحقيقى ، والأشياء أشياء بواسطة فعل «التصور» الكامن فيها والمتجلى أيضاً بها . والذوات ليست هى التى تنتج الفكر العالى على الفردية والنافذ فى الوجود ، وانما هو الفكر أو العقل أو التصور أو الصورة (والمعنى واحد) هو الأساس فى كل الوجود ، وهو الذى يتقوم على هيئة الذوات والأفراد ، ويقوم فى مشاعرها . وليس الأمر فى هذا مقصوراً على الذوات ، بل يمتد إلى الموضوعات الموجودة فى الخارج أو الوقائع المستقلة عن الشعور أو الضمير ؛ فهى الأخرى ليست جواهر أو أشياء موجودة بذاتها قائمة بأعيانها ، بل كل قيامها ووجودها بواسطة «التصور» أو «الصورة» أو الكلى المطلق ، وما هى إلا تكوينات وارتباطات بين الوظائف الفكرية الصورية للتصور .

والنتيجة لهذا أن الفردية ، بمعنى الشخصية ، ليست بذات قوام حقيقى ؛ والفرد ، بالتالى ، لا يمكن أن يكون مبدأ لوجود حقيقى مستقل بنفسه ، «فالموجود المفرد ، على هذا الاعتبار ، لا يكون ما هو حقاً إلا باعتباره مجموعا كلياً من الوحدات المفردة : أما إذا قطع من هذا المجموع ، فإن الذات الواحدة المفردة المتوحدة هى فى الواقع ذات عاجزة غير حقيقية » «ووحدة الشخص الخاوية هى ، من أجل هذا ، ومن حيث حقيقتها ، وجود عرضى ، وعملية ممكنة زائلة غير جوهرية لا تفضى إلى أى بقاء حقيقى ثابت » وإنما الشخصية الحقيقية هى تلك المتكونة من مجموع مطلق من الفرديات الذرية المتناثرة المتجمعة فى آن واحد فى مركز واحد مختلف غريب عنهم . حقاً إن هذا المركز هو من أحد نواحيه حقيقة مفردة خالصة ثابتة ثبات تماسك شخصية هؤلاء الذرية ، ولكنه على العكس من خواء فرديتها ، يشتمل على المضمون الكلى ، ومن هنا يجب أن يعد العنصر الحقيقى الجوهرى ؛ فضلا عن أنه فعلية وواقعية مطلقة ، وقوة كلية ، فى مقابل حقيقتها المطلقة

المزعومة، وهى الحقيقة غير الجوهرية من أساسها. وهذا المركز يعتبر نفسه حينئذ سيد العالم، والشخص المطلق، المشتمل فى داخله على كل وجود، والذى لا يوجد فى مقابله روح أخرى من نوع أسمى منه. أجل، إنه شخص: ولكنه الشخص المفرد الأوحد الذى قام يؤكد نفسه فى مقابل الكل. وهذا كله هو ما يكوّن ويوطّد الكلية الظافرة للشخص الواحد... ولكن هذا السيد للعالم، الشاعر بكونه خلاصةً كل القوى الفعلية وجوهرها، هو الشعور الأسمى بالذات، الذى يعتبر نفسه الله الحى [١] ».

وواضح كل الوضوح أن الشخصية بهذا المعنى لا تتحقق إلا بالنسبة إلى « الصورة » أو « التصور » أو الكلى المطلق، أو الله، أى على وجه العموم بالنسبة إلى الكلى. أما الفردى فلا قيمة له إلا بأن يفنى فى الكل، أو يخضع للقوانين الكلية للواجب. وبهذا يقضى هيجل على الحرية الفردية، وبالتالى على الفردية المتحققة فى الوجود عن طريق الحرية. وإنما دور الفرد فى الواقع التاريخى والروحى دور الوسيط والمعبّر: هو عضو فى التطور العام للروح المطلقة وهى تعرض نفسها على مر الزمان الأبدى، أو هو لحظة لن تلبث أن يقضى عليها فى اللحظة التالية من لحظات هذا التطور، وهى إذن لا تقوم بذاتها فى مقابل الروح المطلقة أو الصورة، بل تغوص فى أعماقها وتُبتلَع فى داخلها. وما يبقى هو ما يُخلفه الفرد أعنى نشاطه الروحى، لا هو نفسه. والروح إذن ليست الروح الفردية، بل الروح المطلقة الكلية، التى هى جوهر الأرواح الفردية، وماهيتها. والتى تتطور وتنمّى مضمونها خلال هذه الأرواح الفردية. أجل، إن هذا الإنماء والتطور يتم خلال الأرواح الفردية، ولكن هذه لا تقوم بذاتها خلال هذه العملية. وإذا كان هذا التطور يصدر عما للروح المطلقة من حرية وفعل، فإن الحرية هنا تختلف تمام الاختلاف عن الحرية التى نفهمها عادة، أى الحرية الشخصية الحقيقية. وإنما الحرية هنا تفهم بالمعنى الأسمى الملىء بالمضمون، وهو النماء الذاتى والتحقق الذاتى للعقل أو للروح فى كل ميادين نشاطها. فكل ما يصدر عن الروح المطلقة من حضارة، وكل ما تنتجه من صور للحياة، دينية وفنية واجتماعية، كل هذا يعتبره هيجل فعلاً من أفعال هذه الحرية.

---

(١) هيجل « ظاهريات الروح »، باب: الروح، ج: شرط الحق أو الوضع المشروع.

وظاهر من هذا أن مضمون كل فعل للحرية عقلى . والعقليـة هنا معناها أولا أن هذا الفعل مقود بمنطق التطور الضرورى الذى تسير عليه الروح ؛ وثانياً أنه خارج عن الزمان ، لأن عملية التطور المنطقى أو الديالكتيك ، وإن كانت تشتمل على نوع من الحركة ، فإن هذه الحركة ليست حركة فزيائية تقتضى الزمان والمكان ، بل حركة عقلية تتم فى مملكة الروح العالية عن مملكة الطبيعة ، وبهذا لا تخضع لمقولتى الزمان والمكان ، ما دام هذان لاينطبقان إلا فى مملكة الطبيعة أو التجربة الخارجية أوالظواهر كما أثبت ذلك كنت .

وهذا هو السر فى أن الزمان عند هيجل لا يقوم بأى دور تقريباً . وكيف يكون له دور فى مذهب يجعل التطور تطوراً منطقياً خالصاً ، هو المرور بخطوات الديالكتيك ، وينظر الى الحقيقة الواقعة على اعتبار أنها « الروح » أو « الصورة » ، أعنى ما هو بحكم تعريفه خارج عن الزمان ؟ والأمر كذلك بالنسبة الى المكان . ولذا يقول هيجل : « إن المكان والزمان تحديدات فقيرة سطحية الى أعلى درجة ، والأشياء بتحصيلها لهذه الشكول لاتستفيد إلا قليلاً جداً ، كما أنها لاتفقد بفقدانها إلا القليل جداً كذلك [١] » . ونراه يضيفهما إلى ميدان الظواهر ، ويعتبرهما « من نتاج الخيال والتأمل [٢] » . وحينما يريد تحديدهما يقول إن كلاً منهما « تخرُّج مجرد [٣] » ، أوهما إمكانيتان « للتضاد المطلق [٤] » ، وبعبارة أوضح نقول إن كلا منهما كثرة وتعدد ، أو خروج عن الذات ، أو سيلان ، أو كون بالغير باستمرار ، بمعنى أنه مركب من وحدات متتالية ، هى النقطة بالنسبة الى المكان ، وهى الآن بالنسبة إلى الزمان ؛ ولكن هذه الوحدات على اتصال ، لأن النقطة هنا ليس من شأنها أن تفصل فى نسيج الواقع المتصل ، ولذا يمكن أن يقال عن النقطة هنا

---

(١) هيجل : « مؤلفاته » ، ج ٢ : ص ٣١٧ .

(٢) « مؤلفاته » : ج ١ ، ص ٦٧ .

(٣) abstrakte aussereinander . راجع : « دائرة العلوم الفلسفية » ، ٢ نشر ج . بولاند ، ليدن سنة ١٩٠٦ ، § ٢٥٤ وما يليه .

(٤) « مؤلفاته » : ج ١ ، ص ٢٢٤ .

إنها « حد » أو « موضع » كما قال كَنْت [١]، أعنى أنها ليست بذات مقدار، وليست صورة مكانية، مما من شأنه أن يهيء وجود انفصال، وانما هى بعينها ما يليها وبذا لا يمكن أن تفصل عنها، وانما تسيل الواحدة فى الأخرى. والحال كذلك فى وحدة الزمان، أعنى الآن، فإن الآنات هى أيضا مواضع وحدود فحسب ؛ وليس فى الزمان أى انفصال، بل هو اتصال دائم مجرد صورى [٢].

وإذا كان هذا حال كل من الزمان والمكان، فما صلتهما بالحركة؟ أشرنا منذ قليل إلى أن الحركة عند هيجل تدل خصوصاً على الحركة العقلية الخاصة بالديالكتيك. والواقع أن لدى هيجل نوعين من الحركة: الحركة المنطقية أو حركة الديالكتيك، والحركة الفزيائية أو الطبيعية. ولما كان مذهب هيجل كما رأينا مذهباً منطقياً من ألفه إلى يائه، فمن الطبيعى ألا يكون لهذا النوع الثانى من الحركة مضمون حقيقى فى نظره، ولذا ينظر اليها كشىء مجرد غير حقيقى، لا يلبث أن « يرتفع » فى داخل « التصور »، وبالتالى يفقد مركباته اللابسة ثوبى الزمان والمكان. وفى داخل نفسها، وبغض النظر عن نسبتها إلى « التصور » أو « الروح »، نراها لا يمكن أن تفصل عن الزمان والمكان معاً، فهذان يفترضانها وهى بدورها تفترضهما معاً، لا الواحد أو الآخر وحده، وبدونها يكونان شيئين مجردين. ولذا يدرس هيجل هذه الأفكار الثلاثة معاً فى شىء من التفصيل، وذلك فى الجزء الثانى من « دائرة العلوم الفلسفية »، الموسوم بعنوان: فلسفة الطبيعة، فى القسم الأول منها، أعنى فى الميكانيكا، وفى الباب الأول من هذا القسم. ومع هذا فيجب ألا نفسر هذا التداخل بين الأفكار الثلاث، وخصوصاً بين فكرتى الزمان والمكان، كما حاول البعض [٣]. فكما لاحظ ڤرنرجنت [٤] بحق، لا توجد هناك أدنى صلة بين توحيد هيجل بين الزمان والمكان، وبين ما يشابه هذا فى نظرية النسبية أو عند منكوفسكى. وإنما الأصل فى هذا التوحيد، أن الزمان والمكان عند هيجل من نوع واحد،

---

(١) « نقد العقل المجرد » ؛ تأمل رقم ١٦٥.

(٢) نسبة الى « الصورة » Ideel.

(٣) مثلا، ب هيمن، « المذهب والمنهج فى فلسفة هيجل »، سنة ١٩٢٧، ص ٥٤ وما يليها.

(٤) ڤرنر جنت، « فلسفة الزمان والمكان فى القرن التاسع عشر »، ص ١٨٣، بون سنة ١٩٣٠.

إن لم يكونا فى وجودهما شيئاً واحداً ، كما بين ذلك هيدجر[١] فى تحليله لفكرة الزمان عند هيجل .

فعند هيجل أن المكان يتكون من حقيقة الزمان ، حتى إننا لو حللنا فكرة المكان لانتهينا الى الكشف عن حقيقة الزمان . ولتحليل فكرة المكان نقول إن الفكرة الموجّهة فى تعريفه هى فكرة التخرج[٢] الذاتى ، أو فكرة الكثرة المجردة للنقط . فالمكان مكون من الهـَنـَا[٣] . « والهـَنـَا » فى كثرتها هى ما يسمى باسم التخرّج ، وهذه الكثرة ليست متميزة إلا فى التجريد ، أما فى الحقيقة الواقعيـــة فإن المكان متصل ، ولا سبيل للتحدث عن انفصال بين أجزائه أو هـَنـَاواته ؛ وهذا يضفى على المكان طابع النقطة ، لأن النقطة هى ما لا يقبل الانقسام فى الخارج الواقعى . أجل ، إننا نقسمه إلى نقط متميزة ، ولكن هذه التميزات هى بعينها من نوع الأشياء المتميـّزة ؛ ولذا لم يكن ثمة مجال للانفصال . ولكن مجرد تحدثنا عن نقط وكثرة ، يقتضى القول بالسلب أو النفى . ولهذا ، وعلى الرغم مما قلناه فإن النقطة ، باعتبارها تميّز فى المكان شيئاً ، سلب للمكان ، ولكن بمعنى أن هذا السلب يبقى هو نفسه فى المكان ، ما دامت النقطة مكانا هى الأخرى ، وليست شيئاً مختلفاً عن المكان ، لدرجة أنه من الممكن أن يقال إن المكان نقطة كبيرة كبراً لا متناهياً . ونستطيع أن نصوغ هذا فى وصف أدق فنقول كما قال هيجل إن المكان هو النُّـقْـطِـية ، أحرى من أن يكون النقطة . وهذه النقطية إذن سلب . وهنا يأتى الديالكتيك لكى يرفع هذا السلب . وفى هـــذا السلب المرفوع أو سلب السلب أو سلب النقطية تصبح النقطة لذاتها ، وبذا تخرج عما هى فيه فى سياق المكان ، فتصير مختلفة عن هذا وعن ذاك ، أى لا تكون بعدُ هذا ، ولم تصر بعدُ ذاك . وهذا معناه أيضاً أنها تتخذ صورة التوالى بدلا من التتالى[٤] . والتوالى معناه الزمان . فكأن

(١) « الوجود والزمان » : ص ٤٢٨ — ٤٣٣ .

(٢) Aussersichsein .

(٣) الهنا بالفتح والتشديد تستعمل للمكان الحسى (كليات أبى البقاء) .

(٤) فى « رسالة الحدود » لابن سينا (طبع هندية، مصر سنة ١٩٠٨ ، ص ١٠٠) تعريف للتتالى بأنه : « كون الأشياء التى لها وضع ليس بينها شىء آخر من جنسها » ، وللتوالى بأنه : « هو كون شىء بعد شىء بالقياس الى مبدأ محدود ، وليس بينهما شىء مما بهما » . ويمكن أن يستخلص من هذا أن الأول للمكان ، والثانى للزمان .

رفع النقطية يؤذن بالخروج عن سكون المكان ، بأن « تتشدد » ضد بقية النقط . وهذا السلب للسلب ، باعتباره (أى السلب الأخير) نقطية ، هو الزمان عند هيجل . واذا كان لهذا كله معنى ، فلا يمكن أن يكون ، كما يقول هيدجر . إلا هذا : وهو أن وضع النقطة نفسَها لنفسها هو الآن الذى هو الهُنا ، والآن الذى هو الهُنا ، وهكذا على التوالى . وكل نقطة حين تصبح لذاتها تصبح الآن الهُنا . » والنقطة إذن لها فى الزمان حقيقة » . فلما كان التفكير فى النقطية أو المكان هو فى الآن نفسه تفكيراً فى الآن والتخرج بين الآنات ، كان المكان هو الزمان .

وعلى هذا النحو نستطيع أن نحدد طبيعة الزمان . فهو مكون من آنات يرفع كل آن منها الآخر ، ولذا يقول عنه هيجل إنه الوجود الذى ليس بموجود باعتباره موجوداً ؛ وباعتباره غير موجود ، هو موجود ، أى التغير المعاين ، ومعناه بعبارة أوضح أنه انتقال من الوجود الى اللاوجود أو من اللاوجود الى الوجود ، بمعنى أن وجود الزمان هو الآن باعتبار أن كل آن ليس بعدُ الآن ، أو أن كل آن كان قبلُ غير حاضر بعد ، أى كان لا وجوداً .

وأبعاد الزمان ثلاثة : الحاضر والمستقبل والماضى . أما الحاضر فيقول عنه هيجل ما قاله عنه من قبل ليبنتس من أنه يحمل فى طياته المستقبل ؛ كما ينعته أيضاً بأنه نتيجة الماضى ، وصادر عنه ، كما سيصدر عنه المستقبل أو الحاضر التالى . ولهذا يعتبر الحاضر أهم لحظات الزمان فيقول : « فى وسع المرء أن يقول عن الزمان بالمعنى الإيجابى : إن الحاضر هو وحده الموجود ، أما قبل وبعدُ فغير موجودين ؛ ولكن الحاضر العينى هو نتيجة الماضى وحامل للمستقبل . والحاضر الحقيق إذن هو ، بهذا ، الأبدية [١] » .

وكما لاحظ هيدجر [٢] بحق ، لا تخرج نظرية الزمان هذه عند هيجل عما هى عند أرسطو : فكلاهما يرى جوهر الزمان فى الآن ، وكلاهما ينظر إلى الآن كحد ، ويفسر الآن على أنه النقطة ؛ وأرسطو يقول عن الآن إنه الشىء المعيَّن أو الهذا ، وهيجل

---

(١) «دائرة العلوم الفلسفية» ، § ٢٥٩ إلحاق .

(٢) « الوجود والزمان » ، ص ٤٣٢ ، تعليق ٢ .

ينعت الآن بأنه الهذا المطلق ؛ أولهما يربط بين الزمان وبين الكرة ، والثانى يؤكد دائرية الزمان . وأرسطو بدوره لايخرج بفكرته عن الزمان عن فكرة الزمان العامية الشائعة . ومع هذا فإن بينهما فى هذه الناحية فارقاً كبيراً من حيث الروح العامة لمذهب كل . فمذهب هيجل كما قلنا عقلى تصورى منطق ، ولذا لا تلعب فيه الطبيعة ولا الحركة دوراً ظاهراً ، بينما مذهب أرسطو ممزوج بروح طبيعية واضحة ؛ والنتيجة لهذا أنه نظراً إلى ارتباط الزمان بالحركة والطبيعة على النحو الذى بيناه ، فإن الزمان يلعب فى مذهب أرسطو دوراً خطيراً ، ومن هنا كرس له نصيباً وافراً من البحث ، بينما لا تكاد أن تكون له أهمية ظاهرة عند هيجل ، ولذا كاد أن يهمله ، من ناحية الطبيعة .

أما من ناحية الروح ، فقد اضطر هيجل إلى أن يجعل للزمان شيئاً من الاعتبار . وذلك أن « الصورة » أو الروح لكى تفضّ مضمونها على هيئة حضارة أو دين أو فن أو قانون لا بد لها أن تمر فى زمان . وسيرها فى هذا الزمان هو نوع من كفاح الروح ضد نفسها لتوكيد نفسها والعلاء بها فى سبيل التقدم المستمر الماضى قُدُماً نحو غاية التطور ، ألا وهو وصول الروح إلى تحصيل تصورها الخاص وامتلاكه ، أعنى إظهارها لكل ما تشتمل عليه من مضمون . وهذا السير لا يتم فى تقدمه إلا بالقضاء على هذا الآن ونفيه للوصول إلى آن جديد يُنفى بدوره ، وهكذا باستمرار . فالروح فى تقدمها إذن سلب لسلب ، والسلب لسلب هو الزمان ، فالروح والزمان إذن من هذه الناحية متحدان ، والروح بجوهرها إذن فى الزمان . والروح والزمان معاً يكونان التاريخ العام . وما التاريخ بمعناه الأسمى إلا الروح وهى تعرض نفسها فى الزمان ، كما تعرض «الصورة» نفسها على هيئة الطبيعة فى المكان . والزمان بهذا المعنى ليس بعدُ ذلك الزمان الفزيائى الذى عرفناه من قبل على هيئة تخرج ذاتى وانفصال وفساد ، وإنما هذا الزمان الروحى ، إن صح هذا التعبير ، خصب غنى ، يشتمل فى داخله على كل التركيبات الروحية والتحققات الواقعية التى تمت فى الماضى والتى يُعتلَى عليها فى الحاضر ثم المستقبل . وعلى مر الزمان تبلغ الروح كمال واقعيتها . وخلال هذا التطور كله تؤكد الصورةُ كل معناها وتحقق كل ما فى مضمونها ، وتمتلىء شعوراً بذاتها ، وتصبح وجوداً لما هو بالذات على هيئة وجود

لذاته . ولكن هذا لا يتم إلا إذا نظر إليها ككل ، أعنى أن العصور المتطاولة المتوالية فى التاريخ لا يمكن أحدها ولا بعضها ولا حتى أكثرها أن يمثل الحقيقة الكلية ، وإنما هذه توجد فى حياة الروح منظوراً إليها فى كليتها المطلقة .

فالروح تظهر بالضرورة فى الزمان ، وتظهر فيه طالما لم تمتلك بعدُ تصورها الخالص ، أى طالما لم تقضِ على الزمان . فاذا ما امتلكت تصورها ، قضت على طابع الزمانية فيها ، وصارت وجداناً مفهوماً وفاهماً معاً . ولذا فإن الزمان مصير الروح المفروض عليها ، طالما لم تكن بعد فى كمال مع نفسها ، أى طالما كان مفروضاً عليها أن تكشف عما فى باطنها ، وأن تمتلىء شعوراً بنفسها . والروح إذن لا بد لها أن تخرج عن ذاتها الباطنة وتُفرغ نفسها فى الزمان ، ولكنها إنما تُفْرِغ نفسها بنفسها ، والسلب هنا سلب للذات . وفى هذا المعرض المتصل تبدو سلسلة مستمرة من الأشكال الروحية ، ورواق من الصور ، كل صورة منها مُنحت كل ثروة الروح المطلقة ، وتسير ببطء ، لأن الذات يجب أن تنفذ وتتمثل كل هذه الثروة الباطنة فى جوهرها . «ولما كان تمام هذا يتحقق بمعرفة الروح المطلقة لماهيتها ، وفى فهمها لجوهرها أكمل الفهم ، فإن هذه المعرفة معناها تَمَرْكُزها بذاتها على ذاتها ونفوذها فى باطن نفسها ، وهى حال تترك فيها الروح المطلقة وجودها الخارجى وراء ظهرها ، وتسلم تحققها إلى التذكر . . . فالهدف ، الذى هو المعرفة المطلقة أو الروح عارفة نفسَها باعتبارها الروح ، يجد طريقه فى تذكر الأشكال الروحية كما هى فى ذاتها ، وكما تُحقِّق تنظيم ملكتها الروحية . والاحتفاظ بها ، منظوراً إليه من ناحية وجودها الحر على هيئة الإمكان ، هو التاريخ [٤]» .

وعلينا الآن بعد هذا العرض لنظرية هيجل فى الوجود المطلق أن نتأمل ما فيها بإمعان ، لأنها نقطة البدء الضرورية لكل مذهب فى الوجود تلاها ، سواء أكان يؤيدها ويتوسع فيها ، أو يرفضها ويقيم ما يضادها ، أو يعلو عليها .

والنقط الرئيسية فيها تنحصر فيما يلى :

١ — أن الوجود فى مُشاقَّة مع نفسه ، ويحتوى فى داخله على عراك وتمزق باطن ؛

---

(١) «ظاهريات الروح» : الفصل الأخير ، الصفحة الأخيرة (ص ٥٦٤ من نشرة لسون ، ج ٢ ليبتسج)

ولكنه عراك ينتهي فى الخطوة التالية ولا يلبث أن يرفع ، ثم يعود من جديد ، وهكذا باستمرار ؛ ولكن النتيجة العامة هى التطور المتقدم للروح المطلقة على مدى الزمان إلى أن تبلغ فى النهاية تمام امتلاكها لتصورها ، وكمال شعورها بذاتها .

٢ — أن الشخصية بمعنى الذات المفردة القائمة بنفسها ليست بذات وجود حقيقى ، وإنما وجودها وجود عرَضى ، ليس إلا وسيلة لكى تبلغ الروح المطلقة أو « الصورة » كما لها . وهى ليست عضواً حياً حقيقياً فى تطور هذه الروح ، بل أداة من أدوات هذا التطور ومعبر عليه يمر فحسب . والحرية ليست بالمعنى الحقيقى لدينا ، ألا وهو الإمكانية المطلقة للذات المفردة لأن تقول نعم أو لا ؛ وإنما الحرية هى القدرة التى للروح المطلقة على خلق مظاهر تحققها .

٣ — أن الروح المطلقة تعرض نفسها فى الزمان كشىء تُفرغ مضمونها فيه ، ولا تلبث حين يتم كمال شعورها بذاتها أن تنبذه كبذرة تنبذ القشرة بمجرد بدئها النمو . والزمان تبعاً لهذا شىء فضولى على الروح المطلقة أو غشاء تحل فيه دون أن يكون عنصراً جوهرياً فى تكوينها ، ودون أن يكون له أدنى أثر فى تكييف مضمونها وتحديد مجرى تطورها . ولذا يمكن أن يقال إنه عارض خارجى طارىء لا تحصّل الروح بتحصيله شيئاً ذا قيمة لها ، كما أنها لا تخسر شيئاً إن فقدته ، والأحرى بها أن تفقده ، « فإن هدف الطبيعة هو أن تقتل نفسها بنفسها ، وأن تحطم قشرة المباشر المحسوس ، وأن تحرق نفسها مثل الفونقس ، كى تخرج من هذا التخرّج شـابة على هيئة الروح [1] » . والتاريخية كتاريخية لا جوهر حقيقياً لها ، أعنى أن التاريخية المحددة بزمان ومكان معينين ، والتى توجد فيها المسئولية الفردية الصادرة عن الحرية من الناحية وعن الوضع الزمانى من ناحية أخرى ، ليس لها معنى فى هذه النظرة ، لأن الأمر يتوقف كله على منطق التطور العقلى للروح المطلقة ، وهو منطق يعلو على الزمان المحدد والمكان المعين ، ولا أهمية فيه للحظة التاريخية الراهنة ، وإنما الأهمية كلها فى التاريخ العام والتطور الكلى ، منظوراً إليه لا من ناحية التوالى الزمنى ، بل من ناحية الكلية والوحدة .

---

(١) هيجل : « مؤلفاته » ، ج ٧ ، ص ٦٩٥ .

تلك هى المقالات الثلاث التى يتضمنها هذا المذهب . فلنأخذ فى امتحان كل منها .

أما المقالة الأولى ، وهى أن الوجود فى مُشَاقَّة مع ذاته ، فصحيحة فى هذا الجزء العام منها أو المبدأ الرئيسى الذى تقوم عليه . فهذا الوجود ممزق ، التناقض جوهره ، والتغير قانونه الذى يجرى عليه فى تحققه ، والتغير معناه المغايرة ، والمغايرة أن يصير الشىء غير ذاته ، وهذه الغيرية معناها وجود التضاد فى طبيعة الوجود ، وكما يقول أرسطو إن كل تغير يجرى من ضد الى ضد . فإذا كان فى الوجود تغير ، ففيه بالضرورة تضاد ؛ واذا كان التغير جوهر الوجود ، كان التضاد من جوهر الوجود كذلك . وإلا قلنا بالوجود الساكن الذى قال به الإيليون ، كما يقتضيه مذهبهم فى الوحدة المطلقة . ولكن هذا الوجود الساكن وهم . وليس يجدى هنا فى شىء أن نقول إن التغير هو الوهم ، وأنه من شأن عالم الظواهر فحسب ، أما عالم الحقائق فعالم ثبات . لأن الحديث هنا عن هذا الوجود المتحقق ، لا عن وجود مفترض . وفضلا عن هذا فإن الوجود ، إن فهم على أن حقيقته الثبات ، فإننا لن ننتهى إلا الى خواء أو رتوب تام . أو على الأقل يكون فى حال ركود . أعنى أن الإمكانيات فيه معطلة ، إن جاز لنا حينئذ أن نتحدث عن إمكان ، لأن الإمكان الحقيقى هو ذلك الذى فى مقابل الواقع أو المتحقق أو ما هو بالفعل ، وكلاهما لفظان متضايفان ، فلا معنى اذن للإمكانية بدون الواقعية . ولذا جعل أرسطو الفعل قبل القوة ، أو الواقع قبل الإمكان [1] . والواقع يقتضى التغير . لأنه انتقال مستمر من الذات إلى الغير ، حتى لو كان هذا الغير نفسه فى باطن الذات ، على هيئة الكمون . فالوجود ، على هيئة الواقع ، يستلزم إذن التضاد كعنصر مكوِّن لجوهره ، أو كعامل على الأقل فى مجرى تطوره . ومنطق الوجود يجب بالتالى أن يكون جارياً على هذا النحو ، أى على نحو ديالكتيكى . ولذا كان الديالكتيك ، بمعنى السياق المنطقى من الموضوع إلى نقيض الموضوع ، صحيحاً فى التعبير عن حقيقة الوجود . وهو وحده المنطق الوجودى ، لا ذلك المنطق القائم على أساس مبدأ عدم التناقض ، وهو المنطق الارستطالى . فإن هذا المنطق منطق مجرد ، منطق فكرى مثالى ، أعنى كالرياضيات

(١) أرسطو : «ما بعد الطبيعة» م ١٢ ف ٦ ص ١٠٧١ ب س ٢٣ — ٣٠ .

لاوجود له فى حقيقة الواقع . وهيجل بإنشائه لمنطق الديالكتيك قد اكتشف اكتشافاً لا يقل فى عظمته عن اكتشاف كَنْت لنقده .

ولكن آفة هذا الديالكتيك الهيجلى أنه لا يقف عند حد التعارض بين الموضوع ونقيض الموضوع ، بل يميل دائماً الى رفع هذا التعارض عن طريق مركب الموضوع. وهذا الميل يسير فى خطوات : أولاها أنه يميز أولاً بين المتقابلات الكاذبة أو الزائفة ، وبين المتقابلات الصادقة أو الحقة . فالمتقابلات الكاذبة هى تلك التى لا يمكن أن تدرك كعناصر مكونة للتصور على هيئة الكلى ، ولا تصور وشكول خاصة لهذا التصور ، وإنما هى حدود مصدرها خيالات التجريد ، وهى حدود تمزق الحقيقة الواقعية إلى ازدواج : مثل الظاهر والماهية ، الخارج والباطن ، العرض والجوهر ، الأثر والقوة ، المتناهى واللامتناهى ، الكثير والواحد ، المادة والروح وما إلى ذلك . ولو كانت هذه المتقابلات متقابلات حقيقية ، اذن لأثارت مشكلة تركيب المتقابلات : ولكنها ليست كذلك ، ولذا لا يعنى بها الديالكتيك الإيجابى ، بل الديالكتيك السلبى . وهذا الديالكتيك السلبى يقوم على أساس رفضها ، باعتبار أنها حدود غير قابلة لأن تعقل . فيلاحظ أولا أنه ليس من الممكن الأخذ بحدود طرف دون حدود الطرف الآخر ، فلا يصح مثلا أن نأخذ حدود الظاهر والخارج والعرض والأثر والمتناهى والكثير والمادة ، كما يفعل المذهب المادى ، إذ لا تلبث حدود الطرف الآخر أن تنبثق فى الحال كما لا يمكن أن نأخذ بهذه الحدود وحدها دون الأولى كما يفعل المذهب الروحى . وذلك لأن كل زوج زوج من هذه المتقابلات مرتبطٌ كل حد فيه بالآخر كل الارتباط ، إلى حد أن كل زوج مكون فى الواقع من حدين متضايفين : فلا يفهم الظاهر إلا بفهم الماهية ، ولا يدرك المتناهى إلا بالنسبة إلى اللامتناهى . كذلك لا تعقل الروح إلا بالمادة ، ولا الواحد إلا بالكثير . وإنما الحقيقة إذن فى الحدين معاً ، لا فى الواحد دون الآخر ؛ ولكنها ليست فى الحدين معاً بمعنى مجموع الحدين ، فمجموع الحدين هو الآخر لا يكوّن الحقيقة ، وإنما هى فى « التصور » العينى المتقوِّم الذى يضم كلا الحدين فى وحدة واحدة يفنيان فيها ، وحدة هى مركب جديد كل الجدة ، ومعنى طريف كل الطرافة بالنسبة إلى مجموع الحدين .

وهذا يتم بإعطاء معنى جديد خصب لأحد الحدين من شأنه أن يضم فى داخله الحد الآخر كذلك. فالجوهر مثلا يصبح الذات ؛ والمطلق يتعين كروح مطلقة أو «صورة»؛ والروح ليست شيئاً وراء الجسم، ولكنها هى أيضاً جسم ؛ والواحد ليس من وراء الكثير، ولكنه أيضاً كثير فى نفس الآن. وبهذا نقضى على كلتا النزعتين : المادية والروحية، ونرتفع إلى نزعة هى مركب من الاثنين، تقوم على فكرة «التصور» أو الروح المطلقة فى تعينها وتحقق مضمونها.

والخطوة التالية إلى رفع التقابل تتم بواسطة الديالكتيك الإيجابى. فإذا كانت هناك متقابلات كاذبة، فإن ثمة، أو بالأحرى، تقابلا واحداً هو الصادق وهو ذلك الموجود بين الوجود واللاوجود، وعنه تتفرع بقية المتقابلات. فهذا التقابل صادق لأنه لا سبيل إلى إنكار وجود الشر والباطل والقبيح واللامعقول والموت إلى جانب وجود مقابلاتها ألا وهى الخير والحق والجميل والمعقول والحياة.

غير أن هيجل لا يقف حتى عند هذه المتقابلات الصادقة كما ينعتها، بل يستمر فى رفع التقابل، فيخطو الخطوة الثالثة والأخيرة، وهى أن يقضى على هذا التقابل الصادق نفسه. ذلك لأنه لا يستطيع أن يقيم جانب اللاوجود بإزاء جانب الوجود ؛ فيندفع، وقد استهوته فكرة «الرفع»، إلى إلغاء جانب اللاوجود لحساب جانب الوجود. فيقول : حقاً إن السلب ضرورى فى الوجود، وهو مصدر الحركة فى السياق المنطقى الديالكتيكى، بل هو روح الواقع. فالخلو من الباطل ليس فكراً وليس حقاً، وإنما هو خلو أيضاً من الفكر، وبالتالى من الحق ؛ والبراءة ليست خاصية الفعل، وإنما عدم الفعل، لأن الذى يفعل لا بد أن يخطىء ويقع فى الشر ؛ والسيادة الحقة، والسعادة الإنسانية، ليست هى النعيم العارى من الألم، فهذا أقرب ما يكون إلى البله ؛ وتاريخ العالم يدلنا على أن هذا النعيم لا وجود له، إذ حيث يختفى فيه النضال، «يبدى صفحاته بيضاء» على حد تعبير هيجل. وهيجل ينظر إلى الوجود هذه النظرة الأسيانة إلى حد ما. ولكنه مع هذا لا ينتهى عند هذه النظرة، وإنما يعود إلى النزعة المتفائلة، فلا ينظر إلى هذه الأشياء المنتسبة إلى اللاوجود باعتبارها أشياء إيجابية لها من الحقيقة الوجودية

بقدر ما للحدود المنتسبة إلى الوجود . بل يقول إن الواقع الحقيقي دائماً معقول ، ودائماً خير وحق وحياة . أما اللامعقول والشر والباطل والموت فأشياء غير واقعية ولاحقيقية ، بل هي أسلوب كلها . إنها نفي للواقع والحقيقة ، إنها لا وجودٌ بالمعنى الظاهر لهذا اللفظ ، أي خلو من الوجود . وروح هيجل العامة تنحو هذا النحو المتفائل . وإذا أمكن أن يقال مع الهيجليين ، وعلى رأسهم كروتشه [١] ، إن هيجل لم يكن متفائلا ولا متشائماً ، لأنه كان عبر هذا وذاك ، باعتبار أن التشاؤم نفي للحد الإيجابي في زوج التقابل ، وأن التفاؤل هو الآخر نفي للحد السلبي ؛ هذا القول الذي يمكن أن يقال في معرض الدفاع فحسب ، لا يمكن أن يثبت إذا ما لاحظنا النزعة الموجهة والفكرة السائدة والروح العامة لمذهب هيجل كله ، فهو في هذا المذهب نزاع إلى التفاؤل ، بل وإلى التفاؤل الكامل ، وان كان تفاؤلا مؤجلا الى أن تنتهي الروح الكلية من إتمام شعورها بذاتها ومعرفتها لنفسها . وإذا كان كروتشه يبرر قوله بأن يتساءل : وأين هو الفيلسوف الذي كان متشائماً أو متفائلا حتى النهاية ؟ فان هذا الدفاع لا ينهض لنفي ما قلناه ، وهو أن الروح العامة في مذهب هيجل روح تفاؤل ، والمسألة هنا مسألة فكرة سائدة وميل غالب ، لا مسألة اتجاه خالص من كل ما ينفيه أو حتى يقلل منه . فان طبيعة الوجود نفسها تقتضي هذه المزاوجة بين هاتين النزعتين المتعارضتين ، ولكن النسبة في الأخذ بالواحدة دون الأخرى تختلف بين الشخص الواحد والآخر ، وهيجل لم يستطع إلا أن يأخذ بجانب بنسبة أكبر مما فعله خاصاً بالجانب الآخر . أي أنه لم يستطع أن يصل إلى مركب طريف يفنى فيه أحد الطرفين في الآخر فناء عضوياً حقيقياً .

والسر في اتجاه هيجل على هذا النحو هو سيادة فكرة « الرفع » في كل مذهبه ، حتى إنها لتعد اللحظة الرئيسية عنده في كل السير الديالكتيكي . ومن شأن هذه الفكرة أن تميل به دائماً إلى رفع التقابل ، ورفع التقابل يتم دائماً على حساب الحد السلبي ، حد

(١) كروتشه : « مقالة عن هيجل » (أو بعنوانها الأسبق : « ماهو حي وما هو ميت في فلسفة هيجل ») ص ٤٠ — ٤١ . باري ، سنة ١٩٢٧ . راجع هذا الفصل الثالث بأكمله ، ففيه عرض جيد لما بيناه هنا .

اللاوجود ، ولا يجد هيجل فى نفسه قدرة على الصبر حتى نهاية الشوط الديالكتيكى ، أو بالأحرى لانهائيته ، لذا ينزع دائما إلى تفضيل جانب الوجود ، وإزالة جانب اللاوجود قدر المستطاع . ولكن فى هذا خيانة واضحة لمقتضى الديالكتيك . وهذا ما أخذه عليه أولاً كير كجورد .

فقد أشاد كير كجورد بالديالكتيك إشادة كبرى . إذ رأى أن الوجود بطبعه ديالكتيك مستمر ، أعنى أنه انتقال من الذات إلى الآخر ، واتحاد وانفصال بين المتناهى واللامتناهى : واتصال بينهما وتماس هو فى الآن نفسه احتكاك ومصادمة وصراع . ورأى أن المقولات الرئيسية التى يقول بها : كالبدء ، والقلق ، والموت ، والآن ، والوثبة كلها مقولات ديالكتيكية فى جوهرها ، بمعنى أنها تتضمن تعارضاً باطناً فى داخلها : فالبدء يتضمن النهاية ، والقلق يتضمن الطمأنينة ، والموت يستلزم الحياة ، والآن نوع من الأبدية ، والوثبة هى فى آن واحد الهاوية والفعل الذى يجتازها . ثم إن للديالكتيك دوراً مهما هو إثارة القلق والجزع فى الروح ، مما يرهفها ويعلو بها .

ولكنه لا يفهمه على النحو الذى فهمه هيجل ، بل على نحو آخر فيه نقد شديد للديالكتيك الهيجلى . فيقول أولا إن ديالكتيك هيجل ديالكتيك مطرد رتيب متجانس ؛ بينما الديالكتيك الحقيق ، ديالكتيك الوجود الحى القلق الذى يتعمق نفسه ويفضّ كل مافيها ، هو ديالكتيك متقطع غير متجانس ، لأنه ملء بالوثبات ، مكوّن من لحظات منفصلة متغايرة من حيث الكيف ، كله عزائم ومفاجاءات ؛ وليس به انتقال طبيعى مستمر بين درجاته ، بل كل درجة يحصلها المرء إنما يحصلها بنوع من الوثبة والطفرة ، فيه طابع السر . وفكرة الوثبة هذه هى الفكرة السائدة فى كل سياق ديالكتيكى عند كير كجورد ، وفيها تأكيد للانفصال واللامعقول ، أى مايضاد مذهب هيجل تمام التضاد ، لأن هذا المذهب كما رأينا يقوم كله على أساس أن كل ماهو واقعى حقيقى ، هو معقول ، وكل ماهو معقول هو واقعى حقيق ؛ والتطور عنده متصل . أما كير كجورد فيقول بفكرة الوثبة ، لعدة أسباب لخصها ڤال [1] بوضوح فقال : إن نظرية الوثبة تجد

---

(١) چان ڤال : «دراسات كير كجوردية» ، ص ١٤٥ ، تعليق ١ ، باريس ، سنة ١٩٣٨ . وراجع الفصل بأكمله ، فهو من خير ما كتب فى هذا الباب .

مجال تطبيقها : أولا : فى نقد الهيجلية من حيث أن المذهب الهيجلى يريد أن يبدأ دون افتراضات سابقة . ولكن كير كجورد يعترض على هذا قائلا إنه ليس من الممكن البدء بدون افتراضات إلا إذا قمنا بوثبة ، وفضلا عن هذا فانه لا يمكن البدء إطلاقا بدون وثبة . وثانيا : فى نظرية التطور التاريخى ، فهناك وثبة من الإمكان إلى الواقع . وثالثاً : فى نظرية الدرجات فى الحياة ، فإن درجات الحياة (وهى الدرجة الحسية ، والدرجة الأخلاقية ، والدرجة الدينية) لا تفضى الواحدة منها إلى الأخرى على نحو طبيعى متصل ، بل بنوع من الطفرة من الواحدة إلى الأخرى . ورابعاً : فى نظرية الخطيئة . وخلاصة هذا كله أن الديالكتيك عند هيجل يسير متصلا كمياً ، بينما يسير عند كير كجورد منفصلا كيفياً على هيئة وثبات كيفية .

ثم ينقده خصوصاً فى فكرة « الرفع » ، التى هى فى الواقع المنفذ الواهى فى ديالكتيك هيجل . فالوجود فى حالة توتر مستمر ، ولا سبيل مطلقاً إلى رفع هذا التوتر ، لأنه من جوهر الوجود . والمتناقضات بالنسبة إلى أى موجود لا يمكن أن تنحل ، لأنه لا يستطيع أن يختار الواحد وينبذ الآخر ، بل لابد له أن يلق بنفسه فى معترك هذا التناقض ويظل فى حالة توتر مستمر بين الأطراف المتقابلة . وفى هذا التوتر عينه يقوم وجوده . ولو كان هيجل منطقياً مع مذهبه فى التقابل الوجودى لما قال بفكرة الرفع .

ويلاحظ ثالثاً أن الديالكتيك عند هيجل تتكون حدوده من تصورات مجردة ، وبالتالى غير ذاتية ، ولا صلة لها بالشخصية . ومثل هذا الديالكتيك المجرد لا يشارك فى عاطفية الوجود الحى ولا فى ذاتية الكائن المفرد ، ولذا لا ينطبق على الحياة الوجودية بالمعنى الذى يستعمل فلاسفة « الوجود والفلاسفة الوجوديون هذا اللفظ » . ومن هنا يريد كير كجورد أن يدخل فى هذا التسلسل التصورى عند هيجل عنصراً وجدانيا عاطفيا ، خصوصا وأن أهمية الديالكتيك بالنسبة إلى الذات هو فى الارتفاع بتوترها وانفعالها ، وبالتالى شعورها الحى بالوجود ، إلى الدرجة العليا . وهذا واضح إذا نظرنا إلى طبيعة الوجود كما حددناها . فانه إذا كان الوجود توتراً ، فليس فى وسع الموجود أن يشعر بالوجود ، أعنى بالتوتر ، دون انفعال وعاطفة ؛ ولذا فان من يتأمل فى الوجود

يفكر فيه بأفكار مشبوبة ملتهبة ، وعلى هذا فإن عنصر الانفعال والعاطفة لابد أن يدخل فى الديالكتيك ، الديالكتيك الحى الوجودى ، لاالديالكتيك المجرد التصورى الذى نراه عند هيجل .

ذلك نقد كيركجورد للديالكتيك كما يفهمه هيجل . وهو نقد لو تأملناه لوجدناه مقوداً كله بفكرة رئيسية سائدة ، هى فكرة الوجودية . فإن هذه الفكرة تقتضى الذاتية ، والذاتية تقتضى التوتر ، والتوتر يقوم على التفرد والكيفية ، وهذه النواحى الثلاث هى التى منها ينقد كيركجورد الديالكتيك عند هيجل .

وهذا بعينه يفضى بنا إلى نقد المقالة الثانية من مقالات هيجل الثلاث التى أوردناها آنفاً . فإن مصدر الخطأ فيها هو بعينه مصدر الخطأ فى نظرية الديالكتيك لديه ، أعنى فكرة الوجودية . وسواء أكان الخطأ فى المقالة الأولى هو العلة فى ذلك الموجود بالثانية ، أم كان الأمر بالعكس ، فإن النتيجة واحدة وهى : أن هاهنا خطأ فى فهم حقيقة الوجود . ونحن نميل إلى تفضيل الطرف الثانى لهذا الانفصال ، فنقول إن الخطأ فى نظرية هيجل فى الفرد والشخصية هو الأصل فى خطأه فى نظرية الديالكتيك ، لأن الديالكتيك تعبير عن الوجود ، وليس فرضاً يفرض عليه ؛ فالنزعة إلى القول بالكلى ، والكلى العينى المتقوّم بوجه أدق ، هو الذى دفع بهيجل إلى سلب الديالكتيك طابعَ التوتر المستمر والتقابل الذى لا ينحل والتعارض الذى لا يرفع . وأياً ما كان الأمر ، فنظرية الشخصية عند هيجل تقوم على أساس صحيح من الناحية الوجودية .

ذلك أن الوجودية[1] الحقيقية ليست تلك التى يفهمها هيجل ، فإن هذا لا يميز ، أو لا يكاد يميز ، بين الوجودية وبين الفكر ، بل يجعلهما شيئاً واحداً ، شأنه فى هذا شأن المثالية الألمانية بوجه عام ، خصوصاً عند فشته . وهذا إنما يتم على حساب الوجود لصالح الفكر ، مما يسلب الوجود تقوّمه وتحققه الباطن ، ويخلع عليه طابعاً من التجريد ،

---

(١) تستعمل هذه الكلمة فيما يقابل كلمة Existence أو Existenz ، وذلك للتمييز بينها وبين كلمة « وجود » العامة Etre ، Sein ونقصد بها ما يقصده منها الفلاسفة الوجوديون وخصوصاً كيركجورد : أعنى الشعور بالوجود شعوراً حياً وتحقيق ما فيه .

هذا الطابع الخاص بالفكر . وفى هذا نبذ للوجود وتشبث بالمجرّد . وإذا كان هيجل ، والحق يقال ، قد حاول أن يطامن من حدة هذا الإفراط فى إفناء الوجود فى الفكر ، مما نجد نموذجه الأعلى عند فشته ، ومال عن طريق فكرة التقوّم بالنسبة إلى الكلى إلى أن يضفى على الفكر شيئاً من طابع الوجود ؛ — فإنه لم يسر فى هذه المحاولة إلى نتيجة واضحة فيما يتصل بهذا التوكيد لمعنى الوجود إلى جانب معنى الفكر . ولذا بقى مذهبه فى مجموعه مذهباً عقلياً ، الأولية والأولوية فيه للفكر على الوجود ، ولم يختلف بهذا كثيراً عن مثالية فشته . وهذا أيضاً ما أخذه عليه شلنج ، وإن كان هو الآخر سائراً فى نفس الاتجاه إلى حد بعيد لا يميزه من هيجل ولا من فشته كثيراً ؛ فهو يقول : « إن التصور المجرد الخالى ، وهو الذى على نحوه ينظر هيجل إلى الوجود ، ليست به حاجة إلى أن يمتلىء ، لهذا السبب عينه وهو أنه خال . فليس التصور هو الذى يملأ نفسه ، وإنما الفكرة ، أعنى أنا ، أنا المتفلسف الذى يمكننى أن أشعر بالحاجة إلى السير من الخالى إلى الملىء [١] » . ومعنى هذا أن الشخص المفكر ، باعتباره كائناً موجوداً ، ذو نصيب فى هذا الفكر . والوجود الذاتى للفرد العارف إذن لا ينفصل عن فكره .

والعلة فى أن الفكر يقضى على الوجود هو أن الوجود الحى ، أعنى المشعور به ، نسيج من الأضداد والمتقابلات ، وإذا كان كذلك فإن الشعور به لا يتم إلا بمعاناة ما فيه من توتر عن طريق تجربة حية مباشرة ، أى دون أدنى توسط . ولكن الفكر توسط ، لأنه صورة بين العارف وبين موضوع المعرفة ، وليس معاناةً مباشرة ولا معاينة حيه . ثم إن الفكر أو العلم يقوم على الكلى ، بينما الوجود وجود فردى شخصى جزئى ؛ ولذا اتسم الفكر بطابع العموم ، واتسم الوجود بطابع التفرد أو الفردانية ، وكان المثل الأعلى للأول الموضوعية ، بينما الذاتية أو الشخصية هى القيمة العليا للوجود الحى المشعور به . والنتيجة لهذا كله أن الفكر مضاد للوجود .

وهنا كانت الثورة الهائلة التى أحدثها أو أنذر بها كيركجورد . فبعد أن كان الفكر هو الذى يضع الوجود ، كما عبر عن ذلك ديكارت فى مقالته المشهورة : أنا أفكر ، فأنا

(١) شلنج : « مجموع مؤلفاته » ، جـ ١٠ ، ص ١٢٦ ، اشتوتجرت وأوجسبرج ، سنة ١٩٣٣ .

إذن موجود ، صار الفكر مضاداً للوجود . وتبعاً لهذا ، فانه كلما زاد الفكر قل الوجود ، وكلما زاد الوجود قل الفكر . ونقصد هنا الفكر بطريقة موضوعية لا طريقة ذاتية ؛ فإن هذه من شأنها ، على العكس من ذلك ، أن تزيد فى الشعور بالوجود ، وبالتالى فى الوجود . وإذا نحن بدأنا من الفكر كى نصل إلى الوجود ، لم نصل إلى شىء ، كما برهن على ذلك كَنْت فى نقده للحجة الوجودية الخاصة فاثبات وجود الله ابتداء من الفكر . ولكننا نستطيع ، على العكس من ذلك ، أن نبلغ الفكر ، إذا ما ابتدأنا من الوجود . وبهذا يكون فى وسعنا أن نحل المشكلة الكبرى التى تحطمت عليها رؤوس الفلاسفة السابقين جميعاً أعنى مشكلة الانتقال من الفكر إلى الوجود . فهؤلاء لم يستطيعوا حل المشكلة إلا بالفرار منها ، بأن جعلوا الفكر هو الخالق للوجود كما ادعت المثالية الألمانية ، أو لجأوا إلى سلطة عليا خارجة تضمن لهم هذا الانتقال ، هى الله ؛ وهذا أو ذاك لا يحل المشكلة فى شىء . ولهذا فإن الوضع الصحيح لهذه المشكلة هى أن نبدأ بالوجود لكى نصل منه إلى الفكر ، كشىء من بين عدة أشياء يتصف بها الشخص الوجودى ، أو الوجود الحى .

والآن فما معنى الوجود ؟

هنا يجب أن نعود إلى نقطة البدء فى هذا الفصل ، أى أن نعود إلى تقسيم الوجود إلى نوعين : وجود عام أو مطلق ووجود معين . أما الوجود العام فقد عرفنا نظريته ، خصوصاً عند هيجل ، وانتهينا إلى أن هذا الوجود العام ليس وجوداً حقيقياً ، لأنه : إما وجود مجرد صرف فيه النظر عن كل تعيُّن ولم نصل إليه فى الواقع إلا بالتجريد من الواقع ، وإما وجود كلى على هيئة الروح المطلقة أو « الصورة » ، أو « التصور » . وهذا الوجود ، وإن كان أقرب إلى الواقع من الأول ، وأكثر ميلا إلى العينية والتقوّم ، فإنه هو الآخر نوع من التجريد ، إذ فيه يفنى الفرد أو الشخصية فى كلى غامض لا نستطيع أن نحده ونعينه إلا بواسطة الفرد ، أى أننا سنضطر إلى العود إلى الفرد فى نهاية الأمر . كما أن ما تضمنه من معان هى من خصائص الوجود الحقيقى ، قد فُهِم على نحو يسلبه هذا الطابع ، خصوصاً معنى الحرية ومعنى الانشقاق والتوتر فى داخل الوجود . فكأن فكرة الكلى المتقوّم عند هيجل لا تزال بعيدة عن حل المشكلة ، وإن سارت فى طريق هذا الحل خطوة أو خطوات .

وإنما يتم الحل الحقيق بنبذ فكرة الكلى، والقول بالجزئى أو الفرد. فالوجودية معناها الفردية، والفردية معناها الذاتية، والذاتية معناها الحرية، والحرية معناها وجود الإمكانية.

ولبيان هذا نقول إن الوجود المعيّن ينقسم إلى ثلاثة أقسام: وجود الموضوع، ووجود الذات، والوجود فى ذاته. أما وجود الموضوع فنقصد به وجود الموضوعات الخارجية عن الذات العارفة، أى وجود الأشياء فى الزمان والمكان، سواء أكانت هذه الأشياء روحية أم مادية، واقعية محسوسة أم مثالية ذهنية. والخاصية الرئيسية لهذه الأشياء ولهذا النوع من الوجود أنه وجود أدوات، أى أشياء يحيل بعضها إلى بعض ويستخدم بعضها لبعض، ثم إنه وجود ليس يعرف ذاته. وعلى العكس من ذلك نجد الوجود الثانى، أعنى وجود الذات أو الأنا: فإن الأصل فيه أنه يعرف ذاته، وقيمته الكبرى فى هذه المعرفة الذاتية الباطنة، التى يكون فيها الأنا فى علاقة ونسبة مع نفسه، وهذا يميزه أيضاً عن الخاصية الأولى لوجود الموضوع. فإن الإحالة فى حالة هذا الوجود من موضوع إلى موضوع آخر غير نفسه، بينا الإحالة فى حالة وجود الذات إلى نفسها، وهى إحالة لا تتسم بسمة الأداة كما فى الموضوعات، بل بسمة التوتر الحىّ والكلية الخصبة التى تحاول أن تفضّ مضمونها بواسطة الايغال المستمر فى الاستبطان الذاتى. ولا يجوز أن يقال هنا: إننى فى حالة الاستبطان أو المعرفة الذاتية أجعل من ذاتى موضوعاً، صحيح أنها موضوع لذاتى أيضاً، ولكنه موضوع على كل حال. نقول إن هذا القول غير جائز، لأننى فى هذه الحالة لا أكون ذاتى بالمعنى الوجودى، وإنما أكون موضوعاً للمعرفة، لا للوجود، لا يكاد أن يفترق فى شىء عن أى موضوع آخر. وفى هذا سقوط للذات فى الواقع، كما أشرنا إلى هذا من قبل، لأن فيه نقصاً للوجودية بسبب هذا التوسط الصادر عن العلم والفكر. والنتيجة لهذا إذن أن وجود الذات وجود يمتاز بأنه وجودٌ شاعرٌ بوجوده، بينا وجودُ الموضوع وجودٌ محيلٌ إلى وجود غيره، دون أن يحيل إلى وجود نفسه.

ونحن سمينا الوجود الاول وجود موضوع لأنه وجود بالنسبة الى ذات، أما

إذا صرفنا النظر عن هذه النسبة ، فإن هذا الوجود يسمى الوجود فى ذاته . وهذا الوجود فى ذاته ، أو ما يسمى أحيانا باسم الشيء فى ذاته خصوصاً كما يفهمه كنت ، لا يمكن معرفته كما هو فى ذاته ، وبما هو فى ذاته ؛ هو س مجهولة ، افترضها كنت افتراضاً لا يبرره حتى منطق مذهبه[1] . ولذا نبذها حتى أتباعه أنفسهم ؛ وأحسن ما يمكن أن يقال عنها إنها فرض محدَّد قُصد به إلى وقف المعرفة الإنسانية عند حد معلوم ، ليس عليها أن تتجاوزه . وإذا كان الأمر على هذا النحو ، فإن هذه الفكرة وما يناظرها من وجود ينتسبان بالأحرى إلى نظرية المعرفة ، لا إلى نظرية الوجود ، وهذا يكفينا مؤونة البحث فى قيمتها هنا بالتفصيل ، فلندعها ونظرية المعرفة تفعل بها ما تشاء .

بقيت بعد هذا فكرتا وجود الموضوع ووجود الذات . فهل نرد الواحد إلى الآخر كما تفعل المثالية برد الموضوع إلى الذات ، أو المادية بردها الذات إلى الموضوع ؟ كلا ، ليس لنا أن نفعل هذا أو ذاك . ذلك لأننا إذا رددنا الواحد إلى الآخر ، لم نستطع أن نفهم الواحد ولا الآخر . فوجود الذات لا يمكن أن يفهم مستقلا عن عالم من الموضوعات فيه تحقق الذاتُ إمكانياتها عن طريق الفعل وممارسة الأدوات ، بل لا بد لها أن تظهر فى عالم تبذل فيه حريتها وتنتقل فيه ماهيتها من الإمكان الى الواقع . أجل ، إن هذا سيؤدى إلى سقوطها ، ولكنه سقوط ضرورى ليس فيه معنى القدح ، أو على كل حال لا بد أن يكون ، وإلا بقيت إمكانية معلقة على هيئة وجودية ممكنة . والإمكانية المعلقة لا معنى لها إذا ظلت على هذا النحو من التعلق دون أن يكون ثمة تحقق أو ابتداء تحقق ، كما أشرنا إلى هذا من قبل . وما دام التحقق لا يتم إلا فى العالم ، عالم الموضوعات ، فإن الذات لا بد أن توجد فى العالم . فالوجود — فى — العالم إذن صفة ضرورية لا بد أن يتصف بها الوجود الممكن ، أو الماهية الذاتية ، كما بيَّن لنا ذلك هيدجر . وبالمثل لا يمكن أن نرد وجود الذات إلى وجود الموضوع ونشتق ذاك من هذا . لأن فى هذا قضاءً على الذاتية ؛ إذ ستصبح الذات موضوعاً من جملة الموضوعات فى العالم ، وفى هذا إلغاء لجوهرها ، أى إلغاء لها . ولك أن تسأل بعد هذا : ولماذا لا نعتبرها موضوعاً من الموضوعات فى

(١) راجع كتابنا : « شوبنهور » ، ص ٦٣ ، ص ٧٢ . القاهرة ، سنة ١٩٤٢ .

العالم ؟ أو ليست الذات الواحدة فى مقابل ذوات أخرى لا تقل عنها ؟ أو لسنا نضع هذه الذات ، لا كذات كلية واحدة ، بل كذوات عدة ؛ وإلا وقعنا فيما أردنا تجنبه ، أعنى الكلى المطلق عند هيجل ؟

والجواب على هذه الأسئلة يستدعى البحث فى معنى الذات التى نقصدها هنا .

أما الذات فهى الأنا المريد : فالشعور بالذات يتم فى هذا القول : أنا أريد . ولكى يجد المرء ذاته ، فعليه أن ينشدها فى فعل الإرادة ، لا فى الفكر كفكر ، أعنى الفكر كحالة لا كعملية . ومن هنا كان الخطأ فى مقالة ديكارت ، كما أشرنا إلى هذا من قبل . فإن الفكر كفكر لا يمكن مطلقاً أن يؤدى إلى الوجود ، وبالتالى إلى اثبات وجود ذات ، اللهم إلا إذا فهمنا الفكر هنا بمعنى فعل الفكر . فبهذا وحده يمكن إنقاذ مقالة ديكارت . ولكنه إنقاذ لا يمكن أن يفيده فى شىء ، أعنى ديكارت ، لأننا سنكون هنا فى الواقع بإزاء مصادرة على المطلوب الأول ، أو على الأقل بإزاء تحصيل حاصل . لأن معنى هذه المقالة سيكون فى هذه الحالة على هذا النحو : أنا ، أنا الذات المفكرة ، موجود . ولن نكون حينئذ بإزاء انتقال من الفكر إلى الوجود ، بل انتقال من الذات إلى الوجود ، أو — والمعنى واحد — من الذات إلى الذات ، أو من الوجود إلى الوجود ، أى أننا هنا بإزاء تحصيل حاصل . فكأن ديكارت إذن بهذه المقالة التى طنطن بها حتى أصم الآذان لم يقل شيئاً . ولذا نجد بعضاً من أنصار ديكارت يحاول أن يصوغها فى هذه العبارة : أنا ، أنا المفكر ، فأنا إذن موجود . ولكن هـــذا خروج عما قصد إليه ديكارت ، ألا وهو أن ينتقل من الفكر إلى الوجود ، وقول بما نذهب إليه هنا وهو أن الشعور بالذات يأتى بواسطة الإرادة أو الفعل ، لأن الأمر سيرتد حينئذ إلى فعل الفكر كفعل إرادى ، بعد أن كان يقصد به الفكر كحالة . ولهؤلاء الأنصار أن يصوغوا قول ديكارت فى الصيغة التى تستهويهم ، ولكن بشرط ألا يخرجوا بها عن المعنى الذى رمى إليه . وهم هنا قد جاءوا بعكس ما قال ، فان شاءوا أن يصوغوها على هذا النحو فلهم ما يشاءون ، لكن بشرط ألا يزعموا أن هذا هو مذهب ديكارت .

ولذا كان مين دى بيران مصيباً كل الإصابة حين نقد مقالة ديكارت على أساس

فكرة الإرادة . فاستبدل بهذه المقالة مقالة تضادها ، هى : « أنا أريد ، أنا أفعل ، فأنا إذن موجود [١] » . وقال : « إذا كان ديكارت قد اعتقد أنه وضع المبدأ لكل علم ، والحقيقة الأولى البيّنة بنفسها ، بأن قال : « أنا أفكر ، فأنا إذن شىء أوجوهر يفكر » — فإننا نقول خيراً من هذا ، وبطريقة حاسمة ، معتمدين على بينة الحس الباطن التى لا تقبل الاتهام : أنا أفعل ، وأريد ، أو أفكر فى ذاتى فى الفعل ، إذن أنا علة ، إذن أنا موجود ، أو أوجد حقا على صورة علة أو قوة » [٢] . ثم يربط الإرادة بالحرية ، لأنه حيث لا توجد حرية ، فلا إرادة ولا فعل ؛ فإذا قلنا بالإرادة ، فلا بد أن نقول بالحرية . ولا معنى بعد هذا لوضع الحرية موضع التساؤل والإشكال : « إن وضع الحرية موضع الإشكال والمسألة معناه وضع الشعور بالوجود ، أو بالأنا ، وهما لا يفترقان عنها فى شىء إطلاقا ، موضع الإشكال كذلك . وكل سؤال عن هذه الواقعة الأوّلية يصير عبثا ، لهذا عينه ، وهو أن نجعل منها مسألة ومشكلة . إن الحرية ، أو فكرة الحرية ، إذا أخذت كما هى فى ينبوعها الحقيق ، ليست شيئا آخر غير الشعور نفسه بفعلنا أو بقدرتنا على الفعل وعلى خلوّ المجهود المكوّن للأنا » [٣] . وعلى هذا فالشعور بالذات لا يتم ، فى نظر مين دى بيران ، إلا بممارسة النفس لقوتها الخاصة ، ممارسة حرة خالصة من كل قيد من قيود الضرورة أو المصير أو أية قوة خارجية من قوى الطبيعة .

فالشعور بالذات هو الشعور بالأنا المريد . ولما كانت الإرادة تقتضى الحرية ولا تقوم إلا بها ، فالشعور بالذات يقتضى الشعور بالحرية . ومن هنا فإن الذات والإرادة والحرية معان متشابكة يؤيد بعضها بعضا ، إن لم يقم مقامه . ولهذا فإن الشعور بالذات يزداد بمقدار ما يزداد الشعور بالحرية ، وبالتالى بالمسئولية . والذات الحقة ، الذات البكر التى تستمد وجودها من الينبوع الصافى للوجود الحقيق ، هى الذات الحرة إلى أقصى درجات الحرية ، الحاملة لمسئوليتها بكل ما تتضمنه من خطر أو قلق أو تضحية ؛ والحرية

---

(١) « مؤلفات مين دى بيران » ، نشرة كوزان ، جـ ٣ ، ص ١٩٥ .

(٢) « مؤلفات مين دى بيران غير المنشورة » ، نشرها ارنست نافي ، جـ ٣ ، ص ٤٠٩ — ص ٤١٠ .

(٣) المرجع نفسه : جـ ١ ، ص ٢٨٤ .

إذن هي رمز الألوهية في الإنسان ، والمعنى الأعلى لكل وجود إنساني .

ولكن الحرية تقتضي الإمكانية ، لأن الحرية تتضمن الاختيار ، وكل اختيار هو اختيار بين ممكنات . فإذا كان جوهر الذات هو الحرية ، فماهيتها تقوم إذن في الإمكانية . ولكن الإمكانية هنا ليست إمكانية مطلقة بمعنى أنها خالصة من كل تحقق ، بل لا بد لها أن تتحقق ، وإلا لما كانت خليقة باسم الإمكانية ، كما قلنا ذلك من قبل مراراً . ومعنى تحققها أن تختار من بين الممكنات ، حتى إذا ما تم الاختيار ، انتقلت الذات من حالة الحرية إلى حالة الضرورة . ولهذا يقول كيركجورد : « إن الحرية ديالكتيك لمقولتين : هما الإمكان والضرورة »[١]. والضرورة هنا هي التحقق للإمكانية على هيئة : وجود — في — العالم . ومن هذه الناحية إذن تثبت أيضاً ما قلناه من قبل من أن الذات لا بد أن توجد بين موضوعات ، على صورة : وجود — في — العالم .

نحن إذن بإزاء نوعين من الذات ، أو بالأحرى من وجود الذات : ذات مريدة حرة لا تحتوي غــير إمكانيات لم تتحقق بعد ، وذات قد اختارت فتحققت بعض إمكانياتها وهي في طريقها إلى تحقيق الكل ، وهذا التحقق يتم في وسط أشياء . ووجود الذات على النحو الأوّل هو ما يسمى باسم الوجود الذاتي الممكن ، ولما كانت هذه الإمكانيات جوهر الذات وماهيتها ، فيمكن أن يسمى باسم الوجود الماهُوِي[٢] . فالوجود الماهوِي هو الوجود الذاتي على صورة إمكانيات ذاتية لم تتحقق كلها بعد ، أو لم يتحقق منها شيء . وهو وجود يمتاز خصوصاً بالحرية المطلقة ، الحرية التي تريد اللامتناهي على نحو لا نهائي ، على حد تعبير كيركجورد الجميل . والصلة فيه ليست صلة بين ذات وذوات أخرى ، أو بين ذات وأشياء في العالم ، وإنما هي صلة بين الذات وبين نفسها ، ومن هنا لا يمكن أن تكون موضوعاً . أما في حالة وجود الموضوع ، فإن الصلة هي بين الشيء أو الذات وبين شيء أو ذوات أخرى .

---

(١) كيركجورد : « المرض حتى الموت » ، الترجمة الفرنسية لكنود فرلوف وچان جانو (بعنوان : « مقالة في اليأس ») ، ص ٨٧ ، باريس سنة ١٩٣٩ .

(٢) Existenz بالمعنى الذي لهذا اللفظ في فلسفة الوجود عند هيدجر وياسپرز .

وفكرة الصلة هنا أو الرابطة هى الفكرة الرئيسية المميزة فى هذا التقسيم لأنواع الوجود ، وعلى أساسها إذن نستطيع أن نقسم الوجود كما فعل يسبرز (٣) إلى ثلاثة أقسام ، ونقصد بالوجود هنا وجود الذات : وجود الذات على هيئة الآنية التجريبية ، ووجود الذات كشعور بمعنى عام ، ووجود الذات كوجود ما هُوِى . أما الوجود الأول فهو وجود فى العالم بين أشياء على هيئة هذا الجسم ، أو هذا الفرد ، مع شعور غير محدد بذاتى فى مرآة قيمتى فى نظر البيئة المحيطه بى . ولكنى حين أنظر إلى نفسى كذات فى مقابل ، أو إلى جوار ، ذوات أخرى شاعرة بنفسها كشعور ذاتى بنفسها ، إلى درجة أن الواحدة تقوم مقام الأخرى ، لكن لا بمعنى أن كل ذات هى بعينها الأخرى ، لكن بمعنى الذاتية على وجه الاطلاق — فإن وجود الذات هنا هو الوجود كشعور بمعنى عام ، أو هو الذاتية إطلاقاً . وكل شعور يكون فى هذه الحالة مشاركا فى هذا الشعور المطلق ، بالقدر الذى يكون به مدركا من الموضوعات الخارجية مايدركه كل شعور آخر لذات أخرى . والصلة هنا إذن صلة بين ذات وذوات أخرى ، بينما كانت فى حالة الوجود الأول صلة بين ذات وموضوع فى الواقع التجريبى . ولكن حينما تصبح الصلة بين الذات وبين نفسها ، تكون فى حالة الوجود الماهُوِى . وبذا نستطيع الإجابة عن الأسئلة التى وضعناها من قبل ، فنقول : إننا لا نستطيع أن نعتبر الذات موضوعاً من الموضوعات فى العالم إلا بالمعنى الأول للوجود الذاتى . وعن السؤال الثانى نستطيع أن نجيب قائلين : أجل ، إن الذات الواحدة فى مقابل ذوات أخرى ، ولكن هذا ليس الوجود الحقيقى للذات الحقيقية ؛ وإنما الوجود الحقيقى هو الوجود الماهُوِى ، لأن الصلة فيه بين الذات وبين نفسها ، وليس فى هذا إذن شىء من التشويه لها أو النقص من قدرها ، أو الخلط بينها وبين الأشياء الأخرى من ذوات أو أدوات . وهذه الذات إذن ستكون ، لا كلية كما يزعم هيجل ، بل فردية إلى أقصى حدود الفردية ، وإن شئت فقل إنها الفردية المطلقة . وبهذا يتم الجواب على السؤال الثالث والأخير .

---

(١) كارل يسبرز : « فلسفة » ج ١ ، ص ١٣ — ١٥ ، برلين سنة ١٩٣٢

وهذه الفردية المطلقة أو هذا الأنا هو الوجود الأصيل ؛ أو هو الأصل الذى أصدر عنه فى كل أفكارى وأفعالى ، أو كما يقول يسبرز ، « إن هذا الوجود الماهوى هو ما هو على صلة بذاته »[1] ، أو كما يقول كيركجورد : « إن الأنا هو صلة تتصل بنفسها ؛ أو بعبارة أخرى ، إنه ، فى الصلة ، الاتجاه الباطن لهذه الصلة ؛ والأنا ليس هو الصلة ، ولكنه عود الصلة على نفسها . . . وفى الصلة بين حدين ، الصلة تدخل كعامل ثالث على هيئة وحدة سلبية . والحدان على اتصال بالصلة ، وكل يوجد من حيث صلته بالصلة . فمثلا بالنسبة إلى النفس ، الصلة بين النفس وبين الجسم ليست إلا صلة فحسب . ولكن إذا كانت الصلة ، على العكس من ذلك ، على اتصال بنفسها ، فإن هذه الصلة الأخيرة حد ثالث إيجابى ، ونكون هنا بإزاء الأنا »[2] . أعنى أن الصلة بين الذات ونفسها ليست صلة سلبية ، بل صلة إيجابية فيها تكون الذات فى حالة امتلاك لنفسها وشعور بذاتها ، على نحو مقارب لما يقوله هيجل عن الروح الكلية .

هذه الصلة الذاتية هى الصلة العليا التى تتصف بها الذات فى حالة صفائها وبكارتها ، وفيها تكون وحيدة مع نفسها ومع مسئوليتها الهائلة ، شاعرة بأن لها معنى لا نهائياً شعوراً يصدر إليها من كون حريتها مطلقة ، وهى حالة تقرب من تلك التى نشدها كبار الصوفية وعبرت عنها القديسة تريزا الأبيلاوية فقالت : « أنا وحدى مع الله وحده » ؛ وهو قول لو ترجم إلى لغة الفلسفة لكان معناه تماماً : أنا وحدى مع ذاتى وحدها . وهذا ما قاله كيركجورد أيضاً حين جعل الحد الثالث فى الصلة بين الذات ونفسها هو الله ، لأن الله ليس ثمة إلا من أجل الفرد . فكأن الذات فى حالة الوجود الماهوى إذن فى عزلة كاملة ، قد غُلِّق من دونها كل باب وكل نافذة لا تفتح على ذاتها ، لأن أى اختلاط مع الذوات الأخرى أو مع الأشياء فى العالم فيه تدنيس لها ، وتعكير لصفائها ، وفض لبكارتها . والوجود الحقيقى إذن هو الوجود الذاتى ؛ أما الوجود الموضوعى ، أعنى الوجود بين الموضوعات ، والحياة على غرار الموضوعات ، فوجود زائف . هو

---

(١) يسبرز : الوضع بعينه ، ص ١٥ .

(٢) كيركجورد : الكتاب نفسه ص ٦١ — ٦٢ .

وجود تشتت وضلال وتزييف للذات الحقة، لأننى لا أكون فيه مالكا لذاتى، بقدر ما تكون الأشياء مالكة لى. ماذا أقول! بل إننى أكون فيه ملكا للموضوعات، فانياً فيها، فاقداً بهذا ذاتى فيها ومن بينها. وفى هذا يقوم سقوطها.

فالسقوط إذن يأتى بانتقال الذات من حالة الوجود الماهُوِى أو الممكن، إلى حالة الوجود العينى المتحقق فى العالم، وهو المسمى باسم الآنية[١]. وفيه يكون المرء فى حالة: وجود — فى — العالم بين أشياء أو موضوعات. وجوهر الموضوع الإحالة على هيئة أداة تحيل إلى غيرها كوسيلة لها. وسأكون كذات فى العالم إذن موضوعاً، وبالتالى أداة. ومن هنا أولاً، أى باعتبارى أداة كأى موضوع آخر، تسقط قيمة الذات كذات. وفضلاً عن هذا فإن الذات بين الذوات الأخرى فى العالم لا تستطيع إلا أن تفنى فيها، ومن هذه الذوات الأخرى يتكون كائن هائل مجرد هو المسمى باسم «الناس»: وحينئذ لا أفكر إلا كما يفكر «الناس»، ولا أعمل إلا وفق ما يرتضيه «الناس»، وسيكون «الناس» فى هذه الحالة مصدر التقويم والفكر والفعل، وبالتالى مصدر الوجود. وبذا تفقد الذات صلتها الحقيقية، أعنى صلتها بنفسها، وتصبح صلتها مع الغير، وهم فى هذه الحالة الناس، ثم الأشياء. ولما كانت الصلة بالذات هى الحقيقية وحدها، فإن هذا الاتصال بالغير وبالأشياء سقوط للذات. وهو سقوط يتدرج تبعاً لكيف الغير وكميته. فإذا كان مع أكبر عدد من «الناس»، فإنه يكون إذن فى أكبر حال من السقوط من حيث الكم؛ وإذا كان مع الأشياء أكثر مما مع الناس، كان السقوط أشنع من حيث الكيف. ولما كان الكيف أعلى من الكم، فإن هذا السقوط الثانى أشنع من الأول. والنتيجة لهذا أن الشرف فى رتبة الوجود يتناسب تناسباً عكسياً مع الاتصال بالغير أو بالأشياء؛ أو، على حد تعبير جبريل[٢] مارسل، كلما زاد الملك نقص الوجود. وتحليل

---

(١) راجع ما قلناه من قبل ص ٥، تعليق عن هذا اللفظ وإمكان استعماله ترجمة للكلمة Dasein. ولذا فمن الآن فصاعداً سنستعملها كترجمة لهذا اللفظ.

(٢) راجع كتابيه: «يوميات ميتافيزيقية»، ط ٢، سنة ١٩٣٥؛ و«الملك والوجود»، ١٩٣٨. وراجع مقاله فى هذا المعنى فى كتابه: «من الإباء إلى النداء»، ص ٥٥ — ٨٠.

هذا السقوط يكوّن الجزء الرئيسى من كتاب « الوجود والزمان » لهيدجر ، وبخاصة فى الفصل الرابع من القسم الأول (بنود : ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧) .

ولكن هذا السقوط ضرورى كما قلنا ، لأن الوجود الممكن لابد أن يتحقق على هيئة الآنية ، وذلك بأن يعلو على نفسه ، وبنوع من التصميم والعزم ، يحقق شيئا من إمكانياته فى العالم بين الذوات الأخرى ووسط الأشياء والموضوعات . ولعل هذه الضرورة هى العلة فى أن هيدجر لا يريد أن يفهم من هذا السقوط أى معنى من معانى القدح ، ولا يربطه بأية صلة من صلات التقويم ، فيقول إن السقوط لا يتضمن أى تقويم سلبى ، وإنما كل ما يدل عليه هو أن « الآنية هى أولا وبالذات فى « العالم » المثير للهم . . . ولذا فإن سقوط الآنية يجب ألا يفهم على أنه « انحدار » من « حالة أصلية » أسمى وأطهر ، إذ ليست لنا عن هذا أية تجربة من الناحية الموجودية ، كما أننا لا نملك عنه من الناحية الوجودية أية إمكانية أو دليل للتفسير[1] » . ومع هذا فإن هذا الإيضاح من جانب هيدجر غير مقنع ، لأنه يجعل السقوط هنا سقوطاً وسط الناس والابتذال اليومى ، وفى هذا من غير شك انحدار للذات الحقيقية . والسبب فى هذا الإيضاح هو فى أغلب الظن حرص هيدجر الدائم على تجنب كل تقـــويم ، لأن البحث الذى هو بصدده بحث وجودى ، وليس بحثاً تقويميا . وما من شك فى أنه مصيب فى هذا التمييز بين الميدانين ، فإن الأحكام التقويمية إذا أقحمت فى الأحكام الوجودية أفسدتها . لذا وجب الحرص على مراعاة التمييز بين كلا النوعين من الأحكام .

والمهم فى كل ماقلناه حتى الآن عن وجود الذات ، أن نفهم أن ثمة وجودين : وجوداً للذات على هيئة إمكانية ، ووجوداً لها على هيئة واقع . ويتم الانتقال من الإمكانية إلى الواقع بفضل الحرية . فبواسطة الحرية التى للذات الممكنة تختار الذات بعضاً من أوجه

---

(١) هيدجر : « الوجود والزمان » ، ص ١٧٥ — ص ١٧٦ . وهنا يلاحظ أن من الواجب أن يفرق بين الناحية الموجودية والناحية الوجودية : فالأولى ontisch هى المتصلة بالكائن الموجود وتنظر إليه من الناحية الواقعية ؛ أما الثانية ontologisch فهى المتصلة بالوجود ، وتنظر خصوصا من ناحية العلو أو الإمكان . راجع رسالتنا : « مشكلة الموت » ، ص ٦٧ — ص ٦٨ ، تعليق (مخطوطة) .

الممكن وتحققه عن طريق الإرادة. وهذا التحقق العيني يتم في العالم، ويسمى حينئذ بالآنية. وهذه الآنية نوع من التفسير والفهم، كما يقول هيدجر، للوجود الممكن أو الوجود الماهوى. والآنية مطبوعة على هذا التفسير للوجود الممكن أعنى عَرَضٌ مافيه، لأن في هذا كيفية وجودها، أى أنها لا تتم إلا على هذا النحو، وإلا لما كان ثمة تحقق، وبالتالى لم تكن ثمة آنية. والمصدر الذى عنه تصدر الآنية في تفسيرها للوجود الممكن هو الزمان. ولهذا فإن كل محاولة لفهم الوجود عامة والآنية بوجه خاص بدون الزمان محاولة فاشلة: فالزمان هو العنصر الأساسى في تكوين الآنية، وهو العامل الأصلى في انتقال الوجود الممكن إلى حالة الآنية، والزمانية حالة جوهرية للوجود المتحقق أى للآنية. وعلى هذا فلابد لنا، كيما نفسر حقيقة الوجود عموماً، أن نلجأ إلى الزمان فنفسر الوجود من ناحيته، وسنرى حينئذ أن الزمان يمكن أن يفسر به الطابع الأصلى للوجود، ولكل ما في الوجود.

وعدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة في إخفاق ما قال به الفلاسفة من مذاهب في الوجود حتى الآن. والذين حاولوا منهم إدخال الزمان — إلى حد ما — في تفسيرهم لبعض أنحاء الوجود، لم يفهموا الزمان بمعناه الحقيقى، بل كانت لديهم عنه فكرة: إما مبتذلة زائفة، وإما ناقصة. ولذا لم يستطيعوا الإفادة منه، وذهبت جهودهم في إدراك معنى الوجود دون طائل. نقول هذا عنهم جميعاً، ولا نستثنى أحداً، ابتداء من أرسطو — أول من عنى به في شىء من التفصيل — حتى برجسون الذى سعى جهده لجعل مذهبه في الوجود يقوم عليه.

ذلك أنهم فهموا الزمانية بمعنى الوجود « في الزمان »، ووفقاً لهذا قسموه أقساماً: فقسم من الوجود يخضع للزمان ويجرى فيه كأحداث الطبيعة والتاريخ؛ وقسم لا يخضع له ولا يرتبط به كالنسب الرياضية؛ وكل هذا في داخل الوجود الطبيعى أو هذا الوجود. ثم قسموه قسمة ثنائية أخرى إلى وجود في الزمان، هو هذا الوجود الثانى، ووجود فوق الزمان هو الوجود الأزلى الأبدى؛ بينهما هُوّة قال البعض ليس من الممكن عبورها، وحاول البعض الآخر أن يجتازها بسلسلة من المتوسطات. وساعد على إيجاد هذه التفرقة الأخيرة خصوصاً نزوعُ الفلاسفة السابقين إلى التخلص من التغير ونشدان الثبات،

منذ أن آثار المشكلة هيرقليطس والإيليون بوجه خاص ، أو بعبارة أخرى حاولوا التخلص من هـَمّ الزمان ، ومن قانون التغير الناشىء عنه أو العكس ، أى الخلاص من التغير بالتخلص من مصدره ، وهو الزمان .

فإذا كانوا قد قصدوا من وراء هذه التفرقة الخلاص من هَم الزمان بالتمنى والرجاء ، فلهم وما يبتغون ، فان لكل أن يتمنى مايشاء ، لكن على أن يفهم على أنه أمنية ومطمح ، ينتسب إذن الى ميدان الأخلاق ، لا إلى ميدان علم الوجود وتفسيره كما هو فى تركيبه . ولكنهم ويا للأسف قد قلبوا الأمانى حقائق ، فراحوا يسعون إلى استبعاد الزمان من تفسير الوجود ومعناه قدر المستطاع ؛ وفى هذا كانوا متأثرين من غير شك : إما بنزعة دينية صوفية أسطورية ، كما هى الحال لدى أفلاطون وأفلوطين وأوغسطين ؛ أو بنزعة عقلية تجريدية تصورية ، كما نجدها خصوصاً عند أرسطو وكنت وهيجل .

إنما الوضع الصحيح — عندنا — أن نفهم الوجود على أنه زمانى فى جوهره وبطبيعته ؛ وتبعاً لهذا فإن كل مايتصف بصفة الوجود لابد أن يتصف بالزمانية . وليس معنى الزمانية مجرد الوجود « فى الزمان » — وكأن الزمان إطار يجول فيه الوجود أو إناء يحتويه كما ينظر عادة إلى المكان فيخلط بين الزمان والمكان . بل فضلاً عن هذا فإن مايدعونه « فوق الزمان » أو « خارج الزمان » هو أيضا زمانى ، وزمانى بالمعنى الإيجابى . وصفة الزمانية إذن تطبع نفسها على كل موجود وتشيع فيه كروحه الحقيقية ؛ وهى المقوّم الجوهرى لماهية الوجود ، والفاعل فى تحديد معناه والصورة التى على نحوها يبدو .

وتفسير الوجود على هذا النحو فيه ثورة لا تقل فى عنفها وخطر نتائجها عن تلك التى قام بها كوپرنيك فى علم الفلك . فإذا كان كَنْت قد نعت مذهبه النقدى بأنه ثورة كوپرنيكية فى نظرية المعرفة ، فى وسعنا أن ننعت هذا التفسير بأنه ثورة كوپرنيكية فى علم الوجود .

الزمان اللاوجودى

القاعدة الذهبية لكل نقد سليم أن يقوم على مبدأ واحد . أما أن يضرب المرء المذاهب بعضها على بعض ، فما أيسره من عمل ، خصوصاً فى الفلسفة حيث لا يوجد مذهب إلا وله ما يضاده . ولكنه عمل فاسد بقدر ما هو يسير ؛ وفى اللجوء إليه خيانة وتناقض ونزوع إلى المراء السلبي ، دون رغبة فى تحصيل إيجابي . فالمذهب الحق وحدة عضوية تُخلق دفعة واحدة وترتبط على نحو لا يتيسر معه فصل عضو عن الكائن إلا بالقضاء عليه كله . فليس على الناقد بعد هذا إلا أن يأخذه كله أو يرفضه كله . ومن هنا أخفق كل مذهب توفيقي أو تلفيقي ، أى كل مذهب يأخذ جزءاً ويترك آخر ، أو ينقد الجزئيات منعزلة دون ربط لها بمركز الوحدة باستمرار .

والدراسة النقدية التاريخية إذن لا بد أن تكون من وجهة نظر واحدة ، فتُعارَض المذاهب كلها بمذهب واحد ، لا بمذاهب عدة ومبادىء مختلفة . وكل ما يطلب إلى الناقد هنا هو أن يكون أميناً فى العرض لمذهب الخصم ، وله بعد أن ينقده كما يشاء .

ونحن نعتنا التفسير الجديد للوجود على أساس الزمان بأنه ثورة . وكل ثورة تبدأ بهدم الأوضاع السابقة ، وفى ميدان الفكر بنقد نظريات السالفين فى ميدان معين بالذات . فعلينا إذن أن ننقد ، عارضين ، ما قاله الفلاسفة من قبل فى الزمان . وغرضنا من هذا النقد ليس سلبياً كله ، بل هو إيجابى فى أهم نتائجه ، وذلك أن يكون النقد أداة لاستخلاص المشاكل والشكوك التى يتضمنها موضوع النظر ، ثم لوضعه بعد فى الوضع الصحيح ، المؤدى إلى تحقيق الغاية ، وهى عندنا هنا تفسير الوجود على أساس الزمان .

والمذاهب التى وضعها السالفون فى الزمان يمكن أن ترد فى النهاية إلى ثلاثة رئيسية : المذهب الطبيعى ويمثله أرسطو الذى حلل الزمان تحليلا يمكن أن يعد الصورة العليا للزمان ، والوجود المرتبط به ، عند الأوائل ، نعني اليونان ؛ والمذهب النقدي أو المتصل

بنظرية المعرفة ، وهو الذى أقامه كنت وسار عليه من تأثروه حتى نهاية القرن الماضى ؛ ثم المذهب الحيوى الذى فصله برجسون . هذا فى داخل ميدان الفلسفة الضيق . وهناك فى الفزياء مذهبان : المذهب المطلق ويمثله نيوتن ، والمذهب النسبى ويمثله اينشتين .

أما مذهب أرسطو [١] فأوضح صيغة خلفتها لنا النظرة اليونانية . وفضله فى التعبير بطريقة مفصلة شاملة دقيقة عما قاله السابقون ، وفى إثارة الإشكالات والشكوك المتصلة بالزمان كما هى عادته فى كل أبحاثه ، مما من شأنه أن يجعل أرسطو يبث آراء ووجهات نظر كثيراً ما تكون خصبة قابلة للنمو فى تيارات جديدة من بعد ؛ وإن كان هو لم يتعمقها ولم يستخلص كل نتائجها ، بل ظل دائماً يدور فى نطاق الروح القديمة (أى اليونانية) .

فالتعريف الذى يقدمه لنا أرسطو فى الزمان ، وهو أن « الزمان مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر » (السماع الطبيعى ، ٢١٩ب ، س٢) يشبه كثيراً التعريف الذى قال به من قبل أرخوطاس الترنتى ، الفيثاغورى المعاصر لأفلاطون ، والذى أورده لنا سنبلقيوس فى شرحه على كتاب « المقولات » لأرسطو [٢]. وهذا التعريف هو أن « الزمان مقدارٌ لحركة معلومة ، وهو أيضاً على وجه العموم المدة الخاصة بطبيعة الكون » . ويشرح سنبلقيوس هذا التعريف فيقول : إن كل الحركات فى العالم لها علة أولى أو محرك أول . وهذا المحرك الأول قد قال عنه أرسطو إنه غير متحرك . أما أفلاطون فقال على العكس من ذلك إنه متحرك ، لأنه النفس الكلية ، وهى حية ، وإذن متحركة بذاتها . ويبدو من كلام سنبلقيوس أن رأى أرخوطاس هو رأى أفلاطون ، وتبعاً لهذا فإن أرخوطاس يرى إذن أن المحرك الأول هو النفس الكلية أو نفس العالم . وهى متحركة بذاتها فى ذاتها ، وعن حركتها

---

(١) العرض الشامل لنظريته فى الزمان قد وضعه فى « السماع الطبيعى » م ٤ ف ١٠ ، ص ٢١٧ ب س ٢٩ — ف ١٤ ، ص ٢٢٤ ا س ١٧ ؛ يضاف اليه مواضع متفرقة فى « ما بعد الطبيعة » و « النفس » و « التذكر » ، ثم المقالات الأربع الأخيرة من « السماع الطبيعى » أيضا .

(٢) سنبلقيوس : « شرح المقولات لأرسطو » ، ص ٣٥٠ — ص ٣٥١ ، نشرة كارل كلبفليش ، برلين سنة ١٩٠٧ . وراجع ترجمة هذه الفقرة إلى الفرنسية وشرحها فى كتاب پيردوم : « نظام العالم من أفلاطون إلى كوپرنيك » : جا ص ٨٠ باريس سنة ١٩١٣ .

تصدر بقية ما فى العالم من حركات . والحركة الأولى إذن هى حركة النفس الكلية بذاتها فى ذاتها، أى حركتها الباطنة . وعن هذه تصدر حركة ثانية خارجها ، هى الحركة العامة للكون . وهاتان الحركتان ، وأولاهما علة الثانية ، تحدثان معاً ؛ ولذا فإن علينا أن ننظر إليهما كحركتين ذواتى دور واحد . وعن هذه الحركة الثانية تصدر بقية الحركات الجزئية فى العالم من حركات دورية دائرية للأفلاك وحركات الكون والفساد فى العالم السفلى . والزمان عند أرخوطاس يتعين بواسطة هذه الحركة الثانية ، أعنى الحركة العامة للكون . ووحدة الزمان هى المدة التى لكل دور من أدوار هذه الحركة ، وتلك هى ما عناه بقوله المدة الخاصة بطبيعة الكون . والزمان الفاصل بين حادثين هو المقدار الناتج عن حساب الدورات أو كسور الدورة التى للحركة العامة للكون ، مما يتم بين هذين الحادثين . ولما كانت الحركة العامة للكون تحدث مع الحركة الباطنة للنفس الكلية ، فإن فى وسعنا أن نقول أيضاً إن الزمان هو مقدار دورات هذه الحركة الأخيرة .

ثم يعنى سنبلقيوس بإظهار الفارق بين هذا التعريف وبين تعريف أرسطو والرواقيين على الرغم مما يبدو من أن تعريف أرخوطاس يضم تعريف هؤلاء ، نظراً إلى أن أرسطو قد عرف الزمان بأنه مقدار الحركة ، وزينون الرواقى عرفه بأنه ليس إلا مدة كل حركة ، بينما عرفه كريسفوس بأنه مدة حركة الكون . فيقول إن تعريف أرخوطاس ليس تعريفاً جامعاً بين هذه التعريفات الثلاثة (المتأخرة عنه) ، « وإنما هو تعريف قائم بذاته له معناه المستقل عن أقوال الفلاسفة الآخرين . فهو لا يقول أولا إن الزمان مقدار كل حركة ، كما سيقول أرسطو فيما بعد ، وإنما هو مقدار حركة معلومة معينة ؛ أى ليس مقدار واحد من الأجسام الجزئية فى العالم ، مثل حركة السماء أو الشمس أو أية حركة أخرى منسوبة خاصةً إلى واحد من المتحركات الجزئية . وإلا ، فانه لو كانت الحال على ذا النحو ، لما أمكن أن يعتبر الزمان مبدأ ، ولن يكون خليقاً بأن يعدّ ، من حيث أصله ، من بين الموجودات الأولى ، وإنما يقصد أرخوطاس بهذا القول يقيناً حركة أولية أصلية تكون علة بقية الحركات . . . ويبدو إذن أن مؤلفنا (أى أرخوطاس) يقصد بهذا القول الحركة الجوهرية للنفس (الكلية) ، أى صدور العقول التى هى من حيث جوهرها فى مرتبة أدنى منها ، وتحول هذه العقول

بعضها إلى بعض . فهذه الحركة هى تلك الحركة المعلومة التى يؤكد ارتباطها بالزمان .
وهو يقول عن المقدار الذى يقيس هذه الحركة إنه هو المحدث للكون ، أى أنه يصنع الموجودات الكائنة فى العالم ؛ وهذا المقدار هو أيضا الذى يعين الانتقالات والتحولات أو التغيرات بواسطة صدورات العقول المتولدة عنه ؛ وهو هو الزمان الخصب فى أعماله . . . ويبدو أنه ينظر إلى الزمان كأنه ناشىء فى آن واحد عن الحركة الأولى ، أعنى تلك الباقية فى باطن النفس ، وعن تلك الناشئة عن هـــذه ؛ وإلى هذه الحركة الأخيرة تنتسب كل حركة أخرى وتقارن ، وبها تقاس ؛ ولا بد فى الواقع من أن يكون المقياس قابلا لأن يوضع فوق الشىء المقيس ، وفى الآن نفسه ، أن يقوم بالنسبة إليه بدور المبدأ له » .

وهذا التعريف الذى قال به أرخوطاس ليس هو أول من وضعه أو قال به ؛ وإنما هو تعريف نجد معناه وأصوله لدى المدارس الفيثاغورية ، وغيرها من المدارس القديمة التى لا يحددها لنا سنبلقيوس بالدقة حين يقول فى الموضع عينه : « وأقوال الأقدمين تتفق مع التعريف الذى قال به أرخوطاس ؛ فبعضهم يعرف الزمان ، وكما يدل عليه هذا اللفظ نفسه ، بأنه دورة معينة تقوم بها النفس الكلية حول العقل ؛ وبعض آخر يربطه بالحركات الدورية للنفس (الكلية) وعقلها الخاص ؛ ونفر ثالث يربطه بالدورات الدائرية الدورية للكواكب . والصيغة الفيثاغورية تضم معاً كل هذه التعريفات ؛ فإن المدة العامة للطبيعة الكلية تشتمل فى داخلها ، بوجه عام ، على كل الطبائع ؛ وتمتد إليها جميعاً بلا استثناء » (ص ٣٥١ ؛ وراجع أيضاً « شروح كتب الطبيعة لأرسطو » له أيضاً ، فى النشرة عينها : ص ٧٨٦) .

واللمحات البارزة فى هذا التعريف الذى نستطيع إذن أن نقول عنه إنه التعريف العام الشائع عند اليونانيين قبل أرسطو ، هى : أولا : ارتباط الزمان بالحركة . ثانياً : أنه مقدار الحركة وليس الحركة نفسها . ثالثاً : أنه ، ولو أنه مقدار الحركة ومقياسها ، فانه فى الآن نفسه يقاس هو ذاته بالحركة . رابعاً : أن هذه الحركة التى يقاس بها هى الحركة العامة للكون . خامساً : أنه مصدر الكون والفساد ، وهو بالتالى قوة فاعلة

وليس شيئاً سلبياً . سادساً : أنه ليس متوقفاً ولا مرتبطاً بالنفس الإنسانية ، وإن كان مرتبطاً بنفس حية هى النفس الكلية . وليس لنا أن نزعم هنا أن النفس الكلية يمكن أن تفسر أسطورياً على أنها النفس الإنسانية مرفوعة إلى درجة أقوى ، نظراً إلى أن الكون فى نظر الروح اليونانية عامة كائن حى أكبر . ومن هنا لا يمكن إلا أن يقال إن نظرة الروح اليونانية عامة إلى الزمان نظرة موضوعية ، لا ذاتية ، كما سنرى فى العصر الحديث ، ابتداءً من كنت على وجه الخصوص . كما يلاحظ سابعاً أن الزمان قد نظر إليه هنا نظرة كمية ، أعنى أنه مقدار راتب متصل ثابت المدة ؛ وأنه إلى جانب هذا يمر فى دورات دورية ، كل منها تكوّن مدة هى ما سيسميه أفلاطون باسم السنة الكاملة τέλιος ένιαυτός ، أو ما سيسمى فيما بعد باسم السنة الكبرى الأفلاطونية . والكون على هذا الأساس يمر فى حياته المتصلة بدورات متعاقبة ، قال عنها الفيثاغوريون إنها متساوية فى كل شيء تماماً إلى درجة أنه ليس من الممكن التمييز بينها ، وليس ثمة من وسيلة لوضعها فى عصور مختلفة ، وبالتالى للقول بأنها متعاقبة متوالية ؛ فإن الأزمنة التى تكونها كل منها ليست فى الواقع إلا زمناً واحداً ، هو زمن إحداها . ولكن بعضاً من الفلاسفة الطبيعيين الأقدمين قد حاول أن يقدر مقدار كل دورة ، « فمنهم من قال إن السنة الكبرى مكونة من مدة قدرها سنوات ثمان ؛ وبعض آخر جعلوها مكونة من تسع وخمسين سنة ؛ وهيرقليطس جعلها مكونة من ثمانى عشرة ألف سنة شمسية ؛ وذيوجانس يقدرها بخمس وستين وثلاث مائة سـنة كل منها تساوى سنة هيرقليطس ؛ الخ[1] » .

والمهم فى هذا كله أن الزمان كان فى نظرهم مكوناً من دورات متعاقبة فى الزمان المستمر . ويبدو أن هذه الفكرة قد أتت إليهم من النظر فى الكائنات الحيوانية والإنسان

---

(١) كتاب « الآراء الطبيعية » (هكذا يرد اسمه فى الكتب العربية ، كما فى « الفهرست » لابن النديم ص ٢٥٤ س ٦ ، وفى ابن القفطى تحت لفظ فلوطرخس — راجع فى هذا كله بول كروس : « جابر بن حيان » ، جـ ٢ ص ٣٣٧—٣٣٩ ، القاهرة ١٩٤٢) المنسوب الى فلوطرخس ، ك ٢ ، ف ٣٢ .

بوجه خاص ، حين رأوا كلا منها يعطى مدة معينة محدودة بين الميلاد والموت . وقد يضاف إلى هذا أيضاً تأثرهم بأفكار شرقية هندية تشابه هذه الفكرة إلى حد بعيد [١] . وعلى كل حال فإنها الفكرة الشائعة السائدة لدى التفكير اليونانى كله . ويحاول أرسطو أن يفسر القول بها على أساس فلسفى صادر عن طبيعة الحركة الدائرة ، فيقول إن حركة النقلة الدائرية المنتظمة هى خير وَحْدة للقياس ، نظراً إلى أنها أسهل الحركات فى التقدير « لا الاستحالة ولا الزيادة ولا الكون بممكن أن يكون منتظماً . ولكن النقلة يمكن أن تكون كذلك . وهذا هو السبب فى أن الزمان قد نظر إليه على أنه حركة الفلك : فهذا لأن أنواع التغير الأخرى تقاس بالنقلة ، والزمان بهذه الحركة (أى الدائرية) . ومن هنا ، فإن الفكرة الشائعة القائلة بأن الشئون الإنسانية تكوّن دائرة ، تنطبق أيضاً على بقية الأشياء ذات الحركة الطبيعية ، والكون والفساد . وهذا لأن كل هذه الأشياء تتميز بالزمان وتبدأ وتنتهى وكأنها على صورة دورة ؛ والزمان نفسه ينظر إليه على أنه دائرة . والسبب فى هذا النظر على هذا النحو أن الزمان هو مقياس ذلك النوع من النقلة ، وهو بدوره يقاس بها هو نفسه ؛ حتى إن القول بأن الأشياء الحادثة تكوّن دوراً هو القول بأن ثمة دائرة للزمان ، وهذا معناه أنه مقيس بالحركة الدائرية [٢] » .

وهذه الفكرة قد عنى أفلاطون بتوكيدها فى نظريته فى الزمان ، ولا عجب فقد تأثر بأرخوطاس منذ مقابلته له وهو فى رحلته الأولى ، كما تأثر بالفيثاغورية عموماً فى هذه الناحية ، فضلا عن أنها كانت الفكرة السائدة كما قلنا . فنحن نراه فى « الجمهورية » (الكتاب الثامن ، ص ٥٤٦) يشير اليها ؛ ومن بعد فى « طيماوس » (٣٨ — ٣٩) عرضها بكل وضوح معنياً خصوصاً بفكرة السنة الكاملة أو السنة الكبرى ، وهى الفكرة التى أثارت من حولها الكثير من الجدل ، خصوصاً فى عهد الأفلاطونية المحدثة ، ومعناها المدة لكل دورة من دورات الزمان . وإلى جانب هذا ، لا يكاد أفلاطون أن يختلف مع أرخوطاس فى تعريف الزمان ، وإن كان لم يعن به عنايته بالمكان ولم يضعه فى مرتبة مساوية له . فعنده

---

(١) راجع : دوهم ، الكتاب المذكور ، ص ٦٧ — ٧٠ .

(٢) ارسطو : « ما بعد الطبيعة » ، ٢٢٣ ب ٢١ — ٣٣ .

أن الزمان مظهر من مظاهر النظام فى العالم ، بينما المكان إطار موجود بالضرورة منذ الأزل ، مستقل عن الصانع ، أى أنه غير مخلوق بعكس الزمان ، وهو شرط ضرورى سابق على فعل الصانع . وعامل ثالث يضاف إلى الوجود والصيرورة ، ولولاه لما استطاع الصانع أن يحدث النظام الظاهر فى العالم . أما ما يتصل بأزلية الزمان عند أفلاطون ، فالرأى حول هذا مختلف أشد الاختلاف . فالبعض يقول ، ويؤيده فى هذا أرسطو ، إن الزمان عند أفلاطون ليس أزلياً لأنه مخلوق ، وقد صنعه الصانع مع السموات ، فإن أرسطو ينص صراحة على أن « جميع المفكرين متفقون ، ما عدا فرداً واحداً ، على أن الزمان لم يكن له بدء فى الوجود بل كان لا يزال باستمرار . . . أما أفلاطون فهو وحده الذى جعل للزمان بدءاً ، لأنه يقول إنه جاء إلى الوجود مع الكون ، وهو يجعل لهذا (أى للكون) بدءاً [1] » وأرسطو يشير هنا خصوصاً إلى ما قاله أفلاطون فى « طيماوس » (٣٨ ب) : « إن الزمان قد جاء إلى الوجود مع السماء ، من أجل أنه لما كانا قد جاءآ إلى الوجود معاً ، فإنهما يمكن أن ينحلا معاً ، إذا أمكن أن يحدث مطلقاً هذا الانحلال ؛ وقد صنع على مثال الطبيعة الباقيـــة على الدوام ، كى يكون مشابهاً للنموذج قدر المستطاع ؛ لأن النموذج (أى الموجود الحى ، أو الله) موجود منذ الأزل وإلى الأبد ، بينما السماء كانت وهى كائنة ؛ وستكون دائماً خلال كل الزمان » . ولكن أتباع أفلاطون لا يأخذون بما يريد أرسطو أن يفهمه هنا ، ويقولون إن أفلاطون يستخدم هنا لغة « الأسطورة » ، وإنه فى الواقع قد نظر إلى العالم المرئى وإلى الزمان على أنهما أزليان . ونحن نميل إلى هذا التفسير الأخير ، ونرى أن قول أفلاطون « إن الزمان قد جاء إلى الوجود مع السماء » معناه أن الواحد لا يوجد بدون الآخر ، نظراً إلى أن الزمان متوقف على الحركة كما قلنا من قبل ؛ ولا نرى فى هذا القول أى دليل على أن أفلاطون قد قصد إلى القول بأن الزمان ليس أزلياً [2] . وواقع الأمر فى

---

(١) أرسطو : « السماع الطبيعى » ، م ٨ ص ٢٥٥ ب ، س ١٦ — ٢٠ .

(٢) راجع رأينا فى هذه المسألة بالتفصيل فى كتابنا : « أفلاطون » ، ص ١٩١ — ١٩٢ ، والتعليق رقم ٣٢ ، القاهرة ، سنة ١٩٤٣ . وراجع كذلك : يوحنا النحوى : « سرمدية العالم » ، (٦ : ١٣) ؛ وب . كنسورينوس : « اليوم الميلادى » ، ف ٤ : ٣ .

المسألة كلها أن الزمان على نموذج الموجود الحى أو الله ، والله أزلى أبدى . ولكن لما كان النموذج أعلى من الشىء الذى هو نموذج له ، فإنه لم يكن من المستطاع أن يعطى طابع الأزلية ، بكل معناه وتمامه ، لهذا الشىء المخلوق ، أعنى بالنسبة إلى الصانع ، فلذا كان الزمان أزلياً ، ولكن بدرجة أقل فى المعنى من أزلية الله . ونظن نحن أن مصدر الخلط الذى وقع فيه أرسطو ومن بعده المؤرخون الكثيرون فى الأجيال التالية حتى اليوم هو أنهم لم ينتبهوا إلى هذه الكلمة : « بكل معناه وتمامه » (٣٧ د) ، وهى هنا الكلمة الحاسمة . والمقصود منها أنه ليس من الممكن أن تطلق كلمة الأزلية بمعنى واحد على النموذج ، أى الله ، وعلى الزمان المنتسب إلى العالم . أما كلمة الخلق المستعملة هنا فيجب ألا تفهم إطلاقاً بالمعنى الدينى ، أو كما نفهمها الآن تحت تأثير هذا المعنى ، فإنه معنى لم يَدُرْ بخلد أى فيلسوف يونانى . فضلا عن أن الخلق ، حتى بالمعنى الدينى ، لا يتضمن بالضرورة عدم أزلية الزمان ، كما برهن على ذلك الفلاسفة المدرسيون من مسلمين ومسيحيين . وفضلا عن هذا كله ، فماذا قال أفلاطون فى تحديده للزمان ؟ لقد قال : « ولكن الله فكر فى أن يحقق نوعاً من الصورة المتحركة للسرمدية ؛ ففى نفس الآن الذى وضع فيه نظاماً فى السماء ، جعل من السرمدية ، الباقية ثابتة فى الوحدة ، صورةً سرمدية تسير تبعاً للمقدار — وهذا ما سميناه باسم الزمان » . فهو يقول هنا : صورة سرمدية αἰώνιον εἰκόνα ، وهذا قول صريح فى أن هذه الصورة السائرة وفقاً للمقدار صورة سرمدية[1] . وهذا هو الموضع الحاسم الذى اعتمد عليه أنصار التفسير

---

(١) الواقع أن المترجمين قد اتفقت أكثريتهم أو قل كل المحققين منهم على وجوب ترجمة الكلمة المشار إليها هنا كما فعلنا ، أى : « صورة سرمدية » (انظر چووت Jowett ، ج ٢ ص ٥٣١ ؛ آرتشر — هند ، طيماوس أفلاطون ، فى الموضع المذكور من النص ؛ ألبير ريفو ، فركولى ، فى الموضع المذكور) . وحاول البعض اصلاح النص ، كما فعل كوفوتى (نظريات الزمان والمكان فى الفلسفة اليونانية حتى أرسطو ، فى « سنويات مدرسة المعلمين العليا » فى بيزا ج ١٢ ص ١٦٢ ، تعليق ١) حين ترجمها « صورة الابدية » ، ولكنه اصلاح غير مستقيم كما لاحظ موندولفو (اللاتناهى عند اليونان ص ٤٢ ، تعليق ٢) لأنه يجعل الصفة αἰώνιος تكرارا لا معنى له للكلمة αἰῶνος المذكورة قبل ؛ وكما فعل أيضا كورنفورد ، حين أراد أن يستبدل بهما ، على سبيل الاقتراح فحسب ، الكلمة : ἀέναον εἰκ. أى صورة تسيل باستمرار ؛ ولكن لا شىء يبرر هذا التغيير (كورنفورد : « كونيات أفلاطون » ، ص ٩٨ ، تعليق ١ ، لندن ، سنة ١٩٣٧) . وراجع أيضا كلاما مهما فى هذا الصدد فى كتاب استيفانينى : « أفلاطون » ، ج ٢ ، ص ٣٥١ ، پادوفا سنة ١٩٣٥ .

الذى نقول به هنا ، فإذا أضيف إلى ما قلناه سابقاً ، تأيد بصورة يقينية ، أو أقرب ما يكون إلى اليقين ، ما ذهبنا إليه من تفسير .

الزمان عند أفلاطون إذن هو « الصورة السرمدية السائرة تبعاً للمقدار ، للسرمدية الباقية فى الوحدة » . أما قوله : « الصورة » فمعناه أن الزمان مشابه لنموذج هو الموجود الحى الأزلى الأبدى الباقى ؛ وهذه الصورة سرمدية كما قلنا ، لأن ما يحاكى السرمدى لابد أن يكون سرمدياً مثله ؛ فمن الثابت اليقينى عندنا إذن أن الزمان أزلى أبدى . ولكن المشكلة هى فى فهم معنى السرمدية هنا : أنفهمها كما يفهمها رجل كأرسطو مثلا ، بمعنى السرمدية الأفقية ، أعنى عدم التناهى من ناحية الماضى ومن ناحية المستقبل فى خط واحد مستمر لا يعود على نفسه ، أو نفهمها بمعنى العود الدائم لدورة واحدة ؟ من الواضح مما قلناه من قبل عن قول أفلاطون بالدورات وبالسنة الكبرى أن التفسير الثانى هو الذى يجب أن يؤخذ به . وعلى هذا نقول : إن الصورة المتحركة للسرمدية سرمدية بمعنى أنها تسير على شكل دائرى مع الحركة الكاملة للكواكب ، وفى نهاية كل دورة من دوراتها المعينة مقداراً وعدداً — أعنى اليوم والشهر ، والسنة ، والسنة الكبرى — نقول إنها تحقق فى نهاية كل دورة تلك الوحدة التى تبقى بها السرمدية الحقيقية ثابتة . وهكذا نرى أن أجزاء الزمان تدور إذن حول نفسها — بدلا من أن تسير فى خط مستقيم ، كما هى الحال عند أرسطو ، — مكوّنة دورة مقفلة لا تلبث من جديد أن تفتح فى شكل دورة أخرى ، فيها أجزاء الزمان غير تلك التى كانت فى الدورة السابقة . وبهذا يقدم لنا أفلاطون صورة للتاريخ ، لا على شكل تطور مستمر فى الزمان اللانهائى ، كما نراه مثلاً عند هيجل ، ولكن على هيئة عَوْد أبدى لدورات مقفلة فى كل منها ذكرياتها وأمانيها الخاصة ، على حد تعبير استيفانينى ، لكى تتجدد الإنسانية بعد الانحلال ، أمام تجارب جديدة وآمال أخرى ؛ وهى صورة عبرت عنها أسطورة محاورة « السياسى » وأسطورة الأطلنطيد . ولو أنها مع ذلك صورة ليست تاريخية بالمعنى المفهوم لدينا اليوم من التاريخ ، أعنى التطور المستمر فى الزمان اللانهائى ، لأنها فى الواقع تتضمن أن كل دورة تشابه الدورة السابقة عليها ولا تبدى جديدا غير الذى كان ، وفى هذا التكرار المستمر والرتوب المتصل

نوع من الشعور بالسكون ، وهو الشعور المميز للروح اليونانية فى كل مظاهر نشاطها ، كما لاحظ ذلك اشپنجلر بحق .

أما قوله : السائرة تبعاً للمقدار ، فمعناه أن الزمان له أجزاء وصور . أما أجزاؤه فهى الأيام والليالى والشهور والأعوام ؛ وهى تقاس بحركة الشمس والقمر وبقية الكواكب السبعة التى يسميها أفلاطون من أجل هذا باسم آلات الزمان (« طيماوس » : ٣٨ حـ ، ٤١ هـ ، ٤٢ ء هـ) . أما صور الزمان فهى « ما كان » و « ما سيكون » ؛ ومن الخطأ أن نعزوهما إلى الجوهر السرمدى . وإنما الجوهر السرمدى حاضر باستمرار ، أو « كائن » فحسب . كما أنه من الخطأ أيضا أن نستعمل هذا الحاضر أو صورة « كائن » لما هو متغير متحول من الماضى إلى المستقبل على الدوام . فمن الماضى والمستقبل إذن تتكون الصورة المتحركة للسرمدية . أما الحاضر فلحظة غير معقولة ، لأنها تفترض البقاء ، ولو أقصر مدة ، فيما ليس بكائن إطلاقا ؛ بل فى تغير مستمر ابدا (« طيماوس » : ٣٨ ب) ولأنها تجعل من الآن شيئا محددا ، مع أنه ليس فى ذاته بشىء ، لأنه عبارة عن النقطة التى ينتقل عندها الماضى إلى المستقبل ؛ أو كما سيقول أرسطو فيما بعد ، هو حد متوهم بين الماضى والمستقبل . وفى « پرمنيدس » (١٥٦ ، ء — هـ) يقدم لنا تعريفا للآن فيقول : « إن الآن هو نقطة ابتداء تغيرين متعاكسين . وذلك لأن التغير لا يصدر عن السكون الذى لا يزال ساكنا ؛ كما أن النقلة لا تبدأ من الحركة التى لا تزال متحركة ؛ وإنما الأحرى أن يقال إن هذه الطبيعة الغريبة التى للآن ، القائمة فى الفترة ما بين الحركة والسكون ، خارجة عن كل زمان ، هى بعينها نقطة الوصول ونقطة البدء لتغير المتحرك الذى ينتقل إلى السكون ، ولغير المتحرك أو الساكن الذى ينتقل إلى الحركة . . . كذلك الواحد : نظراً إلى أنه متحرك وساكن معا ، يجب أن يتغير من أجل الوصول إلى إحدى هاتين الحالتين ومن أجل الوصول الى الأخرى : فبهذا الشرط وحده يمكنه فى الواقع أن يحققهما ، الواحدة والأخرى . ولكنه وهو يجرى هذا التغير إنما يتغير فى الآن ؛ وأثناء تغيره ، لا يمكن أن يكون فى أى زمن ، كما لا يمكن أن يكون متحركا ولا ساكنا » . ومعنى هذا أن الآن عارٍ عن الحركة وعن السكون معا ؛ وإذا كان كذلك

فهو خارج عن الزمان ؛ ولما كان هكذا ، فإن الصور فى الآن . والتغير بالنسبة إلى الصور أو الأنواع ليس متواليا كالتغير بالنسبة إلى المحسوسات . ولكنه ساكن ، إن صح هذا التعبير الذى يبدو كمتناقض فى الحدود ، ثابت خارج عن الزمان . ولنظرية الآن هذه أهمية كبرى فى تاريخ الأفلاطونية ، لأنها أثارت أكبر الجدل فى القرون التالية حول التقابل بين السرمدية (αἰών) والزمان (χρόνος) مما نجده فى أحدّ صورة فى الأفلاطونية المحدثة ، كما نجده كذلك من بعد — وكصدى لهذه — فى الفلسفة الإسلامية فى المناقشات التى أثيرت حول الفارق بين الدهر — وهذه الكلمة ترجمة للكلمة αἰών التى ترجمناها هنا بالسرمدية — وبين الزمان ؛ أو بين الزمان المطلق والزمان المحصور .

وفكرة الآن هذه هى تقريباً تلك التى نجدها عند أرسطو . فالتشابه هنا واضح خصوصاً فى نقطتين : الأولى أن الآن ليس جزءاً من الزمان ، والثانية أنه لا يوجد فى الآن سكون ولا حركة .

وهذا يفضى بنا إلى التحدث عن نظرية أرسطو فى الزمان . وفيها نرى كل العناصر السابقة قد التأمت فكونت عرضاً شاملاً لنظرية الزمان ، كان له الأثر الحاسم فى تطورها فى القرون التالية ولا يزال هذا الأثر حتى اليوم ، لأن النظريات التى تلتها لم تزل تجرى — إلى حد كبير — فى سياقها ، وتقوم على مفترضاتها ومقدماتها . وسنجد إذن فى هذا العرض كل تلك اللمحات التى تبيناها من قبل فى نظرية الزمان عند أرخوطاس والفيثاغوريين عامة ، ثم عند أفلاطون .

فأرسطو يبدأ بأن يربط الزمان بالحركة على نحو يماثل ما فعله السابقون . ولكن الفارق بينهم وبينه واضح فى المنهج : فأرسطو تبعاً لمنهجه القائم على البدء بالمحسوس للارتفاع منه إلى المعقول — بعكس منهج السابقين وخصوصاً أفلاطون — ، يبدأ من أى متحرك كان ، لا من النفس الكلية ، ويقول إن الزمان لا يوجد بدون الحركة ، أو التغير بوجه عام ، فإننا لا نشعر بتغير فى نفسنا ، أو حين لا ندرك أى تغير ، لا يبدو لنا أن ثمة زمانا قد مر ، وهذا كان شعور هؤلاء الذين تقص عنهم الأسطورة أنهم كانوا نائمين فى كهف سرديس عند الأبطال ؛ وهم بهذا إنما يربطون اللحظة السابقة

على نومهم مباشرة باللحظة التى استيقظوا فيها ولا يجعلون منها فى الواقع غير لحظة واحدة مستبعدين الفترة التى مرت بينهما ، لأنها خالية من الإحساس . فإذا كنا إذن لا نشعر بالزمان إلا حين يكون ثمة تغير ، ولا نعين زمانا إلا اذا شعرنا بتغير ، فمن الواضح إذن أن الزمان لا يقوم بدون الحركة .

ولكن هذا ليس معناه أن الزمان هو الحركة لأن الحركة أو التغير لشىء ، إنما هو فى الشىء نفسه وحده ، أو حيث يكون الشىء المتحرك أو المتغير بعينه ، بينما الزمان فى كل مكان ، وفى كل الأشياء . أو بعبارة أخرى ، الزمان لا يخضع للحركات الجزئية ، وإنما هو عام . ولكن ما معنى هذا القول الذى يدلى به أرسطو هنا ؟ أو َ ليس معناه فى الواقع أن الزمان ، إذا كان مرتبطاً بالحركة ، فهو مرتبط بحركة عامة ؟ وإذا كان الأمر على هذا النحو ، أفليس فى هذا عود إلى ماقاله أفلاطون وأرخوطاس والسابقون بوجه عام ، من أن الزمان يقاس بحركة عامة هى عند هؤلاء حركة النفس الكلية فى خارجها أو الحركة العامة للكون ؟ بلى ، وسيضطر أرسطو فى نهاية الأمر إلى القول بهذا تماما ، على الرغم من أنه يصوغ النتيجة فى صيغة فيها احتمال فيقول : « ولذا يبدو أن الزمان حركة الفلك ؛ فالواقع أن بقية الحركات تقاس بهذه الحركة نفسها ، والزمان هو الآخر مقيس بها » ، (« السماع الطبيعى » ، ص ٢٢٣ ب ، ٢١ — ٢٣) . ولكن لا نتعجل هذه النتيجة ، فسنعود إلى تفصيلها بعد قليل . والذى يجب أن نلاحظه هنا إذن أن أرسطو يقيم برهانه على أن الحركة ليست الزمان أو أن الزمان ليس الحركة على أساس أن الزمان كلى عام ، ولا يتوقف إذن على المتحركات الجزئية ؛ فى هذا البرهان يفترض مقدماً تلك النتيجة . وليس فى الوسع اذن أن نُغْفِل بعدُ هذا الاعتبار .

ويضيف إلى هذا البرهان برهانا آخر هو أن « كل تغير إما أسرع وإما أبطأ ، بينما الزمان ليس كذلك ؛ لأن البطء والسرعة يحددان الزمان : فالسريع هو المتحرك كثيراً فى وقت قليل ، والبطىء هو المتحرك قليلا فى وقت كثير ؛ ولكن الزمان لا يحدد بالزمان ، سواء على أساس أنه كم أو على أساس أنه كيف » ، (« السماع الطبيعى » ، ص ٢١٨ ب ، ١٣ — ١٨) . ومعنى هذا البرهان الثانى أن الزمان منتظم راتب ، ولذا

تقاس به الحركة التى هى ليست بمنتظمة ولا راتبة . وواضح أنه يقوم على نفس المقدمات التى قام عليها البرهان السابق ، أعنى أنه إذا كان الزمان مرتبطاً بالحركة أو مقدارها ، فلا بد أن تكون هذه الحركة منتظمة راتبة ، وليس غير حركة الفلك أو الحركة العامة للكون هى التى ينطبق عليها هذا الوصف . فكأننا نعود هنا أيضا إلى ما قاله أرخوطاس وأفلاطون .

والنتيجة لهذا كله إذن أن الزمان ليس الحركة نفسها ، كما أنه لا يوجد بدون الحركة (الموضع نفسه ، ٢١٩ ، ١٠١) ، أى أنه لا بد أن يكون من جنس الحركة (٢١٩ ١٠٩ — ١٠) . ولكن على أى نحو ؟

هنا نجد أرسطو يربط الزمان بالمكان فيقول إن الحركة خاضعة للمقدار الكمى ، وكل مقدار كمى متصل ، فالحركة إذن متصلة . فإذا كان الزمان سائراً وفقا للحركة ، فهو إذن متصل مثلها . ونحن نميز فى المتحرك بين نقطة بدء ونقطة وصول ، أى نفرق بين متقدم ومتأخر فى المكان . والحركة كما قلنا خاضعة للمكان : فإذن نستطيع أن نميز فيها بين متقدم ومتأخر . واذا كان الزمان خاضعا للحركة ، فكأن الزمان إذن فيه هذه الصلة بين متقدم ومتأخر . وعلى هذا « فإننا نعرف الزمان حين نحدد الحركة بتقسيمها إلى متقدم ومتأخر ؛ ونقول إن زمانا قد مر ، حينما نشعر بوجود متقدم ومتأخر فى الحركة » (٢١٩ ١٢٢ — ٢٥) . وهذا الشعور لايتم إلا اذا ميزنا بين هذين الحدين : المتقدم والمتأخر ، وكأن ثمة فترة بينهما . أما إذا لم نميز بينهما ، وجعلناهما آنا بالمعنى الدقيق ، أى بمعنى أن الآن نهاية المتقدم وبداية المتأخر ، فإنه لا يبدو لنا أن ثمة زمانا قد مر ، لأنه لم تحدث حركة . والنتيجة النهائية لهذا إذن تعريف الزمان بأنه : « مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر » (٢١٩ ب ، ٢) .

ويشرح أرسطو هذا التعريف فيقول : « إن الزمان ليس إذن حركة ، ولكنه لا يقوم إلا من جهة أن الحركة تتضمن المقدار (أو العدد) . والدليل على هذا أن العدد يسمح لنا بالتمييز بين الأكثر والأقل ، والزمان يسمح بالتمييز بين الأكثر والأقل فى الحركة ؛ فالزمان إذن نوع من العدد . ولكن العدد يفهم بمعنيين : فهناك العدد بمعنى المعدود

والقابل للعدّ، وهناك العدد كوسيلة للعدّ. ووسيلة العد والشيء المعدود متمايزان » (٢١٩ ب، ٢ — ٩). وهذه التفرقة يمكن أن تصاغ على نحو حديث بأن نقول إن ثمة نوعين من العدد: عدداً موضوعياً، هو الأشياء المقابلة لأن تعد، وعدداً ذاتياً هو الفكرة التي يكوّنها العقل وبها يعد الأشياء القابلة للعد. وأهمية هذه التفرقة في أن فكرة الآن تقوم عليها.

فالآن هو المتقدم والمتأخر باعتباره قابلا لأن يعد، أي باعتباره موضوعا، وهو بهذا الاعتبار يظل كما هو واحدا. فإن الآن يماثل الشيء المنتقل، والشيء المنتقل يظل، باعتباره موضوعا، كما هو واحدا. أما باعتبار تعريفه وماهيته، فإنه مختلف. ولذا « اعتبر السوفسطائيون أن كوريسكس في الليسيه مختلف عن كوريسكس في السوق؛ وهذا لأنه هنا تارة، وهناك أخرى. والمنتقل يناظره الآن، كما يناظر الزمان الحركة، لأن المنتقل يسمح لنا بمعرفة المتقدم والمتأخر في الحركة » (٢١٩ ب، ٢٠ — ٢٤)؛ وخلاصة هذا أن الآن يمكن أن ينظر إليه من ناحيتين: ناحية موضوعه، وهو من هذه الناحية واحد، ومن ناحية ماهيته، وهو هنا مختلف. فهو مختلف، لأن الآن السابق ليس هو بعينه الآن اللاحق، وهو هو نفسه لأن الموضوع واحد وهو الآن: وفي هذا مصدر الإشكال في فكرة الآن . ولذا يعنى أرسطو بأن يبرز هذا الإشكال أو الشك في مستهل حديثه عن الزمان فيقول: « والآن، الذي يبدو أنه يحدّ الماضي والمستقبل، هل هو يبقى واحدا كما هو، أو هو جديد باستمرار؟ ليس من اليسير حل هذا الإشكال » (٢١٨ ا، ٨ — ١٠).

وحقيقة الأمر في هذه المسألة هي أن الزمان له ناحيتان: ناحية الاتصال، وناحية الانفصال. ولكننا قلنا من ناحية أخرى إننا لا نستطيع الشعور بالزمان إلا إذا ميزنا في الحركة بين متقدم ومتأخر، وبالتالي في الزمان. فلكي نشعر بالزمان إذن لا بد من أن ننظر إليه على أنه كم منفصل. وهذا معنى التفرقة السابقة بين عدد قابل للعد أو عدد موضوعي، وبين عدد هو وسيلة للعد أو عدد ذاتي. فالعدد القابل للعد هو الزمان باعتباره متصلا، والعدد كوسيلة للعد هو الزمان باعتباره منفصلا. والآن يتصف أيضاً

بهاتين الصفتين : فهو من ناحية موضوعه واحد ، أى يمكن إذن أن يكون متصلا ، لأنه فى هذه الحالة قطعة من الزمان أولى من أن يكون حداً بين الماضى والمستقبل . وهذه القطعة ، كأى مقدار ، قابلة إذن لأن تنقسم باستمرار ، وفيها دائماً جزء من الماضى وجزء من المستقبل . أما من حيث ماهيته : فإنه كما قلنا مختلف ؛ وهو فى هذه الحالة حد بين الماضى والمستقبل ، أعنى الحد الذى مضى الماضى إليه ، وليس من ناحيته بعدُ مستقبلاً ، وأيضاً الحد الذى منه يبدأ المستقبل ، وليس بعد شىء من الماضى من هذه الناحية ؛ والآن بهذا المعنى إذن « حد الزمان » (٢٢٢ ا ، ١٢) . وهذا الحد إذن وَحْدَةٌ بمعنى أنه غير قابل للقسمة ، لأنه لايتضمن أى مقدار وهو فى الواقع حد بالقوة لا بالفعل ، لأنه لو كان بالفعل لكانت الأجزاء (الماضى والمستقبل) الذى هو مشترك بينها متماسة متلاصقة ، والأمر ليس كذلك لأن الزمان يجرى ويسيل باستمرار . فالآن بهذا المعنى الثانى إذن غير قابل للقسمة . ولكنه يقسم الزمان ، بالقوة طبعا ؛ وباعتباره يقسمه ، هو دائما مختلف ، بينما قد رأيناه بالمعنى الأول واحداً بعينه ، لأنه لا يقسم الزمان على هذا الاعتبار ، بل يربط بين أجزائه المفترضة ؛ كما هى الحال بالنسبة إلى الخطوط الرياضية . فنحن نرى أن النقطة ليست واحدة حينما نقسم الخط ، فهى إذن من حيث التعريف مختلفة ؛ ولكننا حينما ننظر إليها باعتبارها تقوم بوظيفة الربط فى الخط المتصل ، فإنها واحدة . « وعلى هذا فإن الآن من ناحية يقسم الزمان بالقوة ، ومن ناحية أخرى يحد جزئيه ويوحد بينهما » (٢٢٢ ا ، ١٧ — ١٩) .

والآن بالمعنى الحقيقى فى نظر أرسطو هو الآن بالمعنى الثانى ، لأنه غير قابل للقسمة ، ولأنه وسيلة لعد الزمان . وواضح ما هنا من صلة بين نظرية الآن عند أرسطو ، ونظرية الآن عند أفلاطون : فكلاهما ، كما قلنا من قبل ، يرى أن الآن ليس جزءاً من الزمان . رأينا ذلك من قبل عند أفلاطون ، ونراه الآن عند أرسطو حين يقول بصراحة : « إن الآن ليس جزءاً لأن الجزء مقياس للكل ، والكل لا بد أن يكون مركباً من أجزاء ، بينما يبدو أن الزمان ليس مركبا من آنات » (٢١٨ ا ، ٦ — ٨) ، وهذا كما رأينا لأن الآن بالمعنى الثانى لاينقسم ، ولايمكن أن يتركب ماينقسم مما لا ينقسم . وفضلا عن هذا

نجد أرسطو يعنى ببيان أن الآن لا يوجد فيه حركة ولا سكون، كما قال بهذا أفلاطون أيضا. فيقول إنه لو أمكن أن تكون فى الآن حركة، لأمكن أن توجد فيه حركة أسرع أو أبطأ. فلنفرض أن ص هى الآن، ولتكن الحركة الأسرع تشمل المسافة ا ى فى ص. فإذن ستشمل الحركة الأبطأ مسافة أو مقداراً أقل فى ص نفسها، ولتكن هذه المسافة ا حـ. ولكن لما كانت الأبطأ تشمل ا حـ فى كل ص، فان الأسرع ستشمل هذه المسافة فى أقل من ص. ولكن هذا معناه تقسيم الآن، وقد رأينا أنه غير قابل للقسمة. فالحركة فى الآن إذن مستحيلة. وبالمثل لا يمكن أن يوجد فى الآن سكون أو توقف، لأن الشىء... يكون فى حالة سكون إذا كان قابلا بطبعه لهذه الحركة أو تلك، ولكنه فى هذا الزمن المعين والمكان المعين (ولو أنه لا يزال محتفظا بقدرته الطبيعية على مثل هذه الحركة) ليس متحركا بالفعل. وعلى هذا (كما برهنا منذ قليل) فإنه إذا لم يكن لشىء قدرة على التحرك فى الآن، فلا يمكن أن يقال عن شىء إذن إنه ساكن فيه» («السماع الطبيعى»، م ٦ ف ٣، ١٢٣٤، ٢٥ — ٣٤). وفضلا عن هذا فإن الآن كما قلنا حد بين زمانين، فاذا أمكن شيئاً أن يتحرك فى الآن أو أن يسكن فيه، فإن الشىء الواحد المتحرك فى الآن سيكون متحركا وساكناً معاً: متحركا باعتباره فى نهاية أحد الزمانين، وساكنا باعتباره عند بداية الآخر. وهذا خُلف واضح. والنتيجة النهائية لهذا إذن أن الحركة والسكون غير ممكنتين فى الآن. ولكن كل حركة لا بد أن تتم فى زمان. فإذا كان الزمان مركبا من آنات، والآن كما قلنا لا يقبل أن يوجد فيه حركة، فكيف تتم الحركة إذن فى الزمان؟

وقد عرض أبو البركات البغدادى هذه الإشكالات التى أثيرت حول الآن بكل وضوح وقوة، ولذا يحسن بنا أن ننقل هنا بعضاً مما قاله. قال: «وقد سمى الحد المعتبر المميَّز له فى الوجود آناً. وقيل إن الآن فصل بين الزمانين (فى نسخة: فنقول) أما بالطبع فبين الماضى والمستقبل، وإما بالعرض فبين أى زمانين عينتهما، فهو فى امتداد

---

(١) أبو البركات البغدادى: «المعتبر فى الحكمة»، جـ ٢، ص ٧٨ — ٧٩، طبع دائرة المعارف العثمانية بالهند، سنة ١٩٣٩.

الزمان كالنقطة فى الخط . وقيل إن الآن هو الذى يوجد من الزمان ، ولا يوجد زمانٌ البتة ، أى لا يَقَرّ منه شىء يتجدد بآنين ، بل الموجود آن بعد آن على التتالى . وهو ما لا ينقسم من الزمان ، كما أن النقطة من الخط ما لا تنقسم ، بل هى بداية ونهاية (قارن بهذا ما يقوله أرسطو : « السماع الطبيعى » ، ٢١٨ ا ٨ — ٣٠) .

« ولم يرض بهذا الرأى المدققون . قالوا : لأن الزمان منقسم ، ولو كان مجموع آنات ، لقد كان يجتمع مما لا ينقسم ما ينقسم . وهذا محال . فدخول الزمان فى الوجود دخول ما هو فى السيلان . وإذا أردت أن تمثله بمثل رأس إبرة دقيق يخط به خط ، فكل ما يلقاه من الخطوط فيه إنما هو نقطة . فهو يلاقى نقطة بعد نقطة ، لكنه لا يَقَرّ على نقطة ، بل يتحرك : فأى موضع وقفته ، كان نقطة ، وفى أى موضع حركته ، تتوهم النقطة توهما ، ولا تجدها واحدة بعد أخرى . فهكذا تتصور الآن فى الزمان . واستمرار الزمان على الوجود كاستمرار خيط تجره على حد سيف بالعَرْض ، ويُفْرَض حدُّ السيفِ كالوجود والخيط كالزمان . فكله يلقى حد السيف ، لكن لا يلقى منه إلا حداً بعد حد ، ونقطة بعد نقطة ، ولا يقَرّ على نقطة ، بل يتصل فى اجتيازه . فكذلك يستمر الزمان . . .

« والزمان يلقى الموجود بالآن ، فلولا الآن لما دخل الزمان فى الوجود على الوجه الذى دخله . وليس دخوله بأن يتلو آنا آنا ، بل بأن يستمر منجراً على الاتصال ، فمتى التفت اليه ملتفِت ، أو اعتبره معتبر ، أو وَقّته موقّت ، وجد الداخل فى الوجود منه هو آن ، لا زمان . فأما أن الآنات لا تتتالى حتى يكون منها الزمان ، فكما لا تتتالى النقط فيكون منها خط ، لأنها ما لا تنقسم ، ومجموعُ ما لا ينقسم ينقسم (وهو هنا الخط) ، فهكذا يتصور الزمان فى وجوده وتصوره .

« ومن الناس من رد هذا القول واستشنعه (وفى نسخة : استبشعه) بأن قال : كيف يقال عن الزمان الذى لا يُتصور وجود شىء إلا فيه إنه لا وجود له ؟ بل وله وجود أسبق وأحق من وجود كل ما يوجد فيه ، وذاته باقية لا تتغير ، وذلك هو الدهر . وإنما تبدُّله وتغيره بالنسبة إلى المتبدلات المتغيرات ، كما تمثلنا به من حركة الخيط على حد

السيف ، ولولا تبدل أحوال الموجودات عليه وبالنسبة إليه ، لقد كان يكون دواماً سرمداً واحداً لا يُعدم هو ولا شيء منه ».

وهذا النص وثيقة من أحسن الوثائق التي سجلت النقاش الذى دار حول فكرة الزمان وصلته بالآن ، خصوصاً فى الأوساط الأفلاطونية المحدثة والمشائية المعاصرة لها والتالية عليها مباشرة . وليس المجال الآن مجال إبراز المدلول التاريخى لهذه الوثيقة الهامة كصورة صادقة للأفكار التى وصلت إلى العالم الإسلامى متعلقة بالزمان وما أثير حوله من مشاكل هى أصداء لمناقشات الأوساط الآنفة الذكر — فهذا بحث تاريخى لعلنا أن نقوم به يوماً قريبا كبحث مستقل [1] . ونحن هنا لسنا بصدد العرض التاريخى ، بل العرض النقدى الخالص ، أى أن الذى يعنينا هنا هو تحليل الأفكار التى تفى بغرضنا فى هذا البحث ، ألا وهو تحليل فكرة الزمان وصلته بالوجود . لذا لا يعنينا هنا إلا أن نستخلص الفكرة الرئيسية فى هذه المناقشات . فنقول إن أهم ما فى ذا النص عبارتان : الأولى قوله : « وقيل إن الآن هو الذى يوجد من الزمان ، ولا يوجد زمان البتة ، أى لا يَتقَرَّرُ منه شيء يتجدد بآنين ، بل الموجود آن بعد آن على التتالى » ، والرد عليها من جانب هؤلاء الذين نعتهم هنا « بالمدققين » الذين لم يوافقوا على هذا القول : « لأن الزمان منقسم ، ولو كان مجموع آنات ، لقد كان يجتمع مما لا ينقسم ما ينقسم ؛ وهذا محال . فدخول الزمان فى الوجود دخول ما هو فى السيلان » . ثم قوله : « كيف يقال عن الزمان الذى لا يتصور وجود شيء إلا فيه إنه لا وجود له ؟ بل له وجود أسبق وأحق من وجود كل ما يوجد فيه ، وذاته باقية لا تتغير ، وذلك هو الدهر » ، وهذه هى العبارة الثانية التى نريد هنا إبراز معناها .

أما العبارة الأولى والرد عليها فتثير مشكلة الاتصال والانفصال فى الزمان ، واجتماع الزمان المتصل من آنات منفصلة غير قابلة للقسمة ، وهى المشكلة التى رأينا أرسطو

---

(١) راجع فى هذا مؤقتا : سلمون پينس : « مذهب الجوهر الفرد فى الاسلام » ، ص ٤٩ — ٥٦ ، برلين سنة ١٩٣٦ ؛ ومقال ت . دى بور فى « دائرة المعارف الاسلامية » تحت مادة : زمان ؛ وبول كروس : « جابر بن حيان » ص ١٤٢ — ص ١٤٣ ، تعليق رقم ٤ القاهرة ، سنة ١٩٤٢ . وراجع قبل هذا : دوهم « نظام العالم من أفلاطون الى كوپرنيك » ، جـ ١ ، ٢٧١ — ص ٢٧٥ .

يعرضها فى بدء بحثه كإشكال أو شك يرد على فكرة الزمان (٢١٨ ا ٦، — ٣٠) ؛ وعرفنا كيف أن أرسطو قد ترك المشكلة من غير حل واضح ، ولخص فى النهاية رأيه بطريقة عامة سلبية فقال فيما يتعلق بالصلة بين الآن والزمان : « فالآن إذن باعتباره حداً ليس هو الزمان ، وإنما هو عرَض ؛ وباعتبار أنه يعد ، هو عدد ؛ وذلك لأن الحدود لا تنتسب إلى الأشياء التى هى حدود لها ؛ وعلى العكس ، فإن عدد هذه الخيول ، العشرة ، يوجد خارجها » (٢٢٠ ا ، ٢١ — ٢٤) . ومعنى هذا فى نهاية الأمر أن الآن لا يوجد فى الزمان كجزء منه ، بل يوجد خارجه . ويمكن أن نفسر « خارجه » هنا على نحوين : فإما أن يقصد بهذا ما يقصده أفلاطون من أن الآن خارج الزمان ، ومعنى هذا أنه ينتسب إلى وجود أبدى أزلى يشابه وجود الأشياء السرمدية ؛ ونكون بهذا التفسير فى جو أفلاطونى خالص . وإما أن نفسر هذا القول بمعنى أن الآن باعتباره وسيلة العد ، كما قلنا من قبل ، يوجد خارج أجزاء الزمان المعدودة ، أعنى فى النفس العادّة ؛ وتبعاً لهذا التفسير الثانى سنقول إن الزمان ، باعتبار أن وحدة العد فيه هى الآن (راجع : ٢٢٠ ا ، ٤) ، لا يقوم إلا فى النفس ، وبهذا نفسر الآن على أنه تصور ذهنى وهمى مجرد ، أو على نطاق أوسع ، فنقول إن وجود الزمان متوقف على وجود النفس ، ونكون بذلك قد حللنا المسألة حلا مثاليا .

ونحن نرى أرسطو فى الواقع يدور حول هذا التفسير الثانى مراراً عدة ، ثم يثيره بشكل صريح فيقول : « إن ثمة مشكلة محيّرة ، ألا وهى : هل الزمان يمكن أن يوجد بدون النفس أو لا يمكن ؟ وذلك لأنه إذا لم يكن ثمة شىء يَعُدّ ، لن يكون ثمة معدود ، وبالتالى لن يكون ثمة عدد ؛ لأن العدد هو ما يُعَدّ ، أو ما يمكن أن يُعَدّ . ولكن إذا لم يكن ثمة شىء يستطيع بطبعه أن يعد إلا النفس ، وفى النفس ، العقل ، فإنه لا يمكن أن يوجد زمان حينئذ بدون النفس ، اللهم إلا ما هو موضوع الزمان ، كما يقول المرء مثلا إن الحركة يمكن أن تكون بدون النفس » . ويجيب على هذا الشك بإجابة غير واضحة كل الوضوح فيقول مباشرة : « إن المتقدم والمتأخر فى الحركة ، ومن حيث أنه قابل لأن يعد ، يكوّن الزمان » (٢٢٣ ا ، ٢١ — ٢٩) . وهذه الإجابة معناها أن

الزمان يمكن أن يوجد بدون النفس . والواقع أن من الواجب أن نعتبر هذه هى الإجابة الحقيقية التى أدلى بها أرسطو ، وأن التفسيرات التى حاول بها بعض المؤرخين أن يقربوا فيها بين أرسطو وبين المثاليين المحدثين ، مثل كَنْت خصوصاً ، لا تقوم على أساس صحيح . وما كان ينتظر من أرسطو أن يقول غير هذا ، لأنه لم يكن على حال من الذاتية تسمح له بالقول بأن الزمان لا وجود له إلا بالنفس ، وبالتالى ، فى النفس [١] .

فاذا ترجح ، بل ثبت ، لدينا إذن أن التفسير الثانى لا يمكن الأخذ به بهذا المعنى لمثالى الواضح ، فإنه لم يبق لدينا إذن غير التفسير الأول للآن ، وهو أن الآن خارج الزمان .

وهذا التفسير يقودنا الى مسألة الوجود فى الزمان ، وهى مسألة يختلف الحل فيها تبعاً للأشياء التى تتحدث عن وجودها فى الزمان ، فأولا يلاحظ بالنسبة إلى الحركة أن الحركة تقاس بالزمان ، وأن الزمان هو الآخر يقاس بالحركة ، لأن كلا منهما يحدد الآخر ؛ والوجود فى الزمان بالنسبة إلى الحركة إذن معناه أن تكون الحركة مقيسة بالزمان ، سواء فى ذاتها أو فى وجودها ، لأن الوجود والماهية شىء واحد بالنسبة إلى الحركة وإلى كل موجود فى تغير وحركة ، كما لاحظ الاسكندر الأفروديسى .[٢] أما بالنسبة إلى بقية الأشياء ، غير الحركة ، فإن الوجود فى الزمان معناه » أن تكون هذه الأشياء مقيسة فى وجودها تحت تأثير الزمان . فالوجود فى الزمان يمكن أن يفهم على نحوين : الأول الوجود حين يجرى الزمان ، والثانى الوجود على النحو الذى نقول به إن بعض الأشياء فى العدد ؛ فهذا معناه أن الشىء جزء أو شىء متأثر بالعدد ، وعلى وجه العموم أنه بعضٌ من العدد ، أو أن هذا الشىء فى عدد . فلما كان الزمان عدداً ،

---

(١) راجع رأينا فى هذه المسألة وما أثيرحولها فى كتابنا : « أرسطو » ص ٢٢٠ — ص ٢٢١ ، القاهرة سنة ١٩٤٣ . وراجع كذلك تسلر : « فلسفة اليونانيين » ، ج ٢ ق ٢ ، ط ٣ (سنة ١٨٧٩) ص ٤٠١ ، وما يليها .

(٢) كما أورد ذلك سنبلقيوس فى شرحه على « السماع الطبيعى » لأرسطو ، ص ٧٣٥ س ٢٩ ، نشرة ﻫ . ديلز — برلين سنة ١٨٨٢ ، سنة ١٨٨٥ .

فإن الآن والمتقدم وكل ما هو من هذا القبيل هو فى الزمان ، مثل ما الوحدة والفرد والزوج فى العدد ؛ فهذا فى الواقع بعضٌ من العدد ،وذاك بعض من الزمان ؛ وبالمعنى الثانى ، الأشياء فى الزمان كما فى العدد . وإذا كان الأمر على هذا النحو ، فإنها مشمولة بالعدد ، كالأشياء التى فى المكان ، فإنها مشمولة بالمكان . ومن هذا يرى أن الوجود فى الزمان ليس معناه الوجود مع الزمان ، كما أن الوجود فى الحركة وفى المكان ليس معناه الوجود حالما يكون المكان والحركة موجودين ؛ وإلا فإنه إذا كان الوجود معناه هذا ، فإن كل الأشياء ستكون فى أى شىء كان ، فالسماء مثلا فى حبة البُرّ ، لأن حبة البُرّ توجد مع السماء ، (٢٢١ أ ٨ ، — ٢٢) . فالوجود فى الزمان بالنسبة إلى هذه الأشياء إذن يشابه الوجود فى العدد ، أو الوجود فى المكان ، أى بمعنى أن الزمان يشمل فى داخله هذه الأشياء كما يشمل المكان الأشياء المتمكنة فيه .

ولهذا فإن الأشياء السرمدية ليست فى الزمان ، لأن الزمان لا يشملها ولا يقيس وجودها ، والدليل على هذا أن الزمان ليس له أى أثر فيها ، وما هذا إلا لأنها ليست فيه (٢٢١ ب ، ٣ — ٧) .

وكذلك الحال أيضاً فى اللاموجودات ، ويقصد بهـا أرسطو النسب الرياضية خصوصاً ، مثل قابلية قياس القطر مع الضلع . فهذه أيضاً كالأشياء السرمدية ليست فى الزمان ، لأنها لا تتضمن حركة أو سكوناً .

والنتيجة لهذا إذن هى أن كل ماهو خاضع للكون والفساد ، وعلى العموم كل ما يوجد تارة ولا يوجد أخرى هو بالضرورة فى الزمان ، لأن ثمة زمناً أكبر يفوق وجودها (٢٢١ ب ، ٢٨ — ٣١) . أما ما لا يخضع للحركة ، فلا يوجد فى الزمان ، وهذا واضح من كون الزمان مرتبطاً بالحركة على النحو الذى رأيناه ، بحيث لا حركة لا زمان . ففى أى شىء يوجد إذن ؟ لابد أن نقول إنه يوجد فى الآن .

ولكن هذا كله لا يحل المسألة فى شىء . فقد بقيت فكرة « الآن » غامضة كل الغموض ، وفكر أرسطو عنها متردد بين أن يجعل الوجود الحقيقى للزمان فى الآن ، وبين أن يدع الآن خارج الزمان . ولكنه إلى الوضع الأول أقرب ؛ وهذا ما هو

معبر عنه فى نص أبى البركات فى قوله : « إن الآن هو الذى يوجد من الزمان ، ولا يوجد زمان البتة ، أى لا يقر منه شىء يتجدد بآنين ، بل الموجود آن بعد آن على التتالى » ، وفى شرحه له من بعد حين يقول : « والزمان يلتى الموجود بالآن ، فلولا الآن لما دخل الزمان فى الوجود على الوجه الذى دخله » . إذ يظهر أن هذا القول لا بد أن يكون أبو البركات قد أخذه عن بعض الشراح المشائيين . وعلى كل حال ، فإن أرسطو كان يرى أن الزمان يستمد وجوده الحقيقى من الآن ، وذلك لأن الآن هو الحاضر ، والحاضر هو وحده الموجود ، بينما الماضى كان وليس بعد ، والمستقبل لم يأت بعد . فالحل إذن للإشكال الأول الذى عرضه فى أول حديثه عن الزمان ، حين قال إنه يبدو أن الزمان لا يوجد مطلقا ، أو على الأقل ليس له إلا وجود ناقص غامض ، وذلك لسببين : الأول أنه كان ولم يَعُد بعد ، كما أنه سيكون وليس بعد ، فهو إذن مكون من لاموجودات ، وما هو كذلك لا يشارك فى الجوهر ، وبالتالى فى الوجود . والثانى ، وهو سبب يرتد إلى الأول فى نهاية الأمر ، أن وجود أى شىء قابل للقسمة يستلزم بالضرورة وجود كل أو بعض أجزائه ، بينما نرى أن أجزاء الزمان بعضها كان ، والأخرى ستكون ، ولا جزء منه حاضر موجود ؛ ومع هذا فإن الزمان شىء قابل للقسمة — نقول إن هذا الإشكال لا يمكن أن يحل على أساس جعل فكرة الآن هى الفكرة الرئيسية فى فهم طبيعة الزمان ، وهذا لا يتم إلا بالنظر إلى الزمان على أنه مكوّن من آنات متوالية . وذلك أن كل آن حاضر ، وما هو حاضر موجود ، فالزمان سيكون إذن ، على اعتبار أنه مركب من آنات ، موجودا . فإذا كان لنا إذن أن نقول بأن الزمان موجود ، فلا مناص من النظر إليه على أنه مركب من آنات متتالية ، وهذا ما عبر عنه كلام أبى البركات بدقة ووضوح فى قوله : « والزمان يلتى الموجود بالآن ، فلولا الآن لما دخل الزمان فى الوجود على الوجه الذى دخله » ، لأنه لولا الآن لما كان ثمة حضور ، وإذا لم يكن حضور ، فلا وجود ، وبهذا لا يدخل الزمان فى الوجود إلا بواسطة الآن ، أو بعبارة أخرى على صورة الحاضر .

حقاً إن الآن بهذا المعنى مثير لكثير من الإشكال كما رأينا من قبل ؛ ولكن ليس

فى الوسع أن يُتصور حقاً إلا على هذا الأساس، إذا شئنا أن نضيف إلى الزمان وجوداً.
وهذا ما فطن له أفلاطون وأشار اليه بوضوح، دون أن يتلفع بالتردد والغموض كما فعل أرسطو. فقال، كما قلنا آنفاً، إن الحاضر، أو الآن، لحظة غير معقولة، لأنها تفترض البقاء، ولو أقصر مدة، فيما ليس بكائن أطلاقاً، بل فى تغيير مستمراً أبداً («طيماوس»، ٣٨ ب)؛ وتجعل من الآن شيئا محدّداً، مع أنه ليس فى ذاته بشيء. والحق أن أفلاطون كان فى هذه الناحية ـ إن لم يكن فى كل النواحى — أجرأ من أرسطو كثيراً، فواجه مشكلة الآن بوضوح وشجاعة، وأعلن أنه لحظة غير معقولة، ولكنها وحدها الحقيقية، والجوهر السرمدى والواحد والصور توجد هى وكل ما هو أزلى أبدى فيها؛ بل الوجود الحقيقى لا يقوم إلا بها. والحق أيضا أن أرسطو، على الرغم من تفصيله للمسائل التى تتضمنها مشكلة الزمان، وعلى الرغم من من الأبحاث الظاهراتية الدقيقة التى قام بها حول هذه الأفكار المشتملة فى فكرة الزمان: مثل فى «الحال» أو «حالا» و«ذات يوم»، «وعما قليل»، «وحديثا» و«فجأة»، نقول إنه على الرغم من هذا، فإن أرسطو ترك مشكلة رئيسية جداً فى الزمان هى مشكلة الآنات المكونة لوجوده من حيث حقيقة كلٍّ، وأيها أهم من الآخر، أو بالأحرى أيها الأصيل: المستقبل أم الماضى أم الحاضر.

وقد تكون العلة فى عدم الاهتمام بهذه المشكلة أنها مسألة قد فُرغ منها وليست مشكلة، فُرغ منها على نحو ما بينه أفلاطون من أن الحاضر هو اللحظة الرئيسية الأصلية فى الزمان. وهى فعلا مسألة لا تحتاج إلى بحث بالنسبة إلى الروح اليونانية كلها. فإن نظرة هذه الروح إلى الزمان كان من شأنها أن تجعل من الحاضر الآن الأصيل فى الزمان؛ فهى روح مرتبطة باللحظة الحاضرة قد ألّهت الجسم المنعزل والآن الحاضر، وكما يقول اشپنجلر: «إن الموجود القديم (أى اليونانى)... كان محصورا بأسره فى اللحظة الحاضرة. ولم يكن ثمة شيء يدفع به فى الماضى والمستقبل... والروح القديمة يعوزها العضو الخاص بالتاريخ، أعنى الذاكرة... يعوزها الزمان»[1]، أعنى الزمان بآناته

---

(١) اشپنجلر: «انحلال الغرب» جـ ١، ص ١٧٢، منشن سنة ١٩٣١.

الثلاثة ، وخصوصاً المستقبل . والموجود الحقيق عند هذه الروح هو الحاضر ، ولذا فإنها فى تفسيرها للوجود لم تراع غير الآن الحاضر ، ضاربة صفحاً عن المستقبل والماضى .

وهذا ما لاحظه هيدجر على فكرة الزمان عند اليونان ، وعند أرسطو بوجه خاص ، فقال : « إن من الممكن أن نبين أن هذا التحليل للزمان (الذى قام به أرسطو) مقود بفهم للوجود — غير مشعور به فى عمليته — على أساس أن الوجود حاضر مستمر ؛ وتبعاً لهذا ، فإنه يعرف 'وجود' الزمان بواسطة 'الآن' ، أى بواسطة هذا الطابع من الزمان الذى يجعل منه دائماً حاضراً ، وهذا هو الوجود الحقيق بالمعنى القديم »[٢] . وفى موضع آخر أورد تعريف أرسطو وشرحه بأن قال : « الزمان هو 'المعدود' ، أى ما هو مشار إليه فى حضرة العقرب السائر أو 'الظل' » ، أى أن الزمان هو العدد المقروء فى كل لحظة حاضرة يمر بها العقرب السائر فى الساعات العادية أو الظل فى المِزْوَلة ؛ كما أن هذا التعريف يتحدث عن « حضور المتحرك فى حركته : 'الآن هنا ، الآن هنا ، الخ' ؛ فالمعدود هو الآنات . وهذه تظهر فى 'كل آن' على شكل 'حالا - ليس - بعد' و 'حالا - ليس بعد - حاضراً' . ونحن نسمى هذا الزمان العالمى 'المرئى' فى الساعات على هذا النحو باسم الزمان الآنى » .[٣] أى أن الزمان الارسططالى على هذا التعريف هو الزمان الطبيعى ، زمان الساعات ، المكون من آنات متوالية ، كل آن منها يكوِّن حاضراً ، والزمان تبعاً لهذا مكوَّن من حاضرات متوالية .

وعن هذه الفكرة فى الزمان صدرت أيضا فكرة السرمدية . فقد رأينا كيف أن أفلاطون نظر إلى الجوهر السرمدى على أنه حاضر باستمرار ، أو « كائن » خالص ؛ ثم كيف جعل السرمدية توجد فى الآن . وهذا يمكن أن يفسر على أساس أن الآن ، كما قلنا ، ليست فيه حركة ، ولا سكون بمعنى انعدام الحركة ، بل فيه ثبات مستمر ، أو حضور

---

(١) هيدجر : « كنت ومشكلة ما بعد الطبيعة » ، § ٤٤ ، فرنكفورت على المين ، سنة ١٩٣٤ .
(٢) هيدجر : « الوجود والزمان » ، ص ٤٢١ — ص ٤٢٢ .

مستمر ليس فيـــه انتقال إلى مستقبل أو صدور عن ماضٍ . فالآن الحاضر هو الآن الخالى من كل حركة ، وبالتالى من كل أجزاء الزمان الدالة على الحركة : وهى المتقدم والمتأخر ، أو الماضى والمستقبل . والسرمدية هى الحضور الدائم ، بمعنى الثبات وانعدام الحركة والتغير ، والسكون بالمعنى المفهوم عادة . فمن الطبيعى إذن أن يقال إن السرمدية فى الآن . وإذا كان الزمان مكوّنا من آنات متوالية ، فالوجود الحقيق فيه وجود حاضر باستمرار ، ما دام موجوداً فى الآن . وهذا فى الواقع ما تنبه إليه زينون الإيلى فى حجة السهم وحجة الملعب على وجه التخصيص ؛ ولم يستطع أرسطو فى رده عليه أن يجتاز هذه العقبة الكأداء ، أعنى الآن . وطالما كنا نقسم الزمان إلى آنات متوالية ، فحجج زينون ستظل قائمة على الدوام لن ينال منها أى نقد . وهذا ما أجاد فهمه أفلاطون فى محاورة « برمنيدس » (١٥٤ ا — ١٥٧ ب) . فإذا كنا نريد أن نتخلص من نتائج هذه الحجج ، فليس أمامنا إلا أن نرفض أولاً هذا الافتراض الأصلى ، وهو أن الزمان مكون من آنات متوالية (١) .

أما إذا أبقينا عليه ، فليس أمامنا إلا أحد أمرين : فإما أن ننكر الحركة ، وهذا ما أثبته زينون بحججه وأراده الإيليون ، واضطر أفلاطون إلى الأخذ بشىء منه ؛ وإما أن نفسر الحركة تفسيراً آخر ليس من شأنه أن يفترض بالضرورة وجود الزمان بالمعنى العادى . وهذا الوضع الثانى هو ما اختارته الأفلاطونية المحدثة .

فقد فرق هؤلاء بين نوعين من الزمان : زمان طبيعى φυσικὸν χρόνον ، وهو الذى عناه أرسطو فى تعريفه ودافع عنه المشائيون ؛ وليس فى الواقع إلا أثراً من آثار الزمان الثانى ، أعنى الزمان الأصيل الحقيق الأوّل πρῶτον χρόνον .

وأول من لفت النظر بوضوح إلى هذا الزمان الأصيل هو أفلوطين . فنحن نعرف أن العالم المعقول عند أفلوطين يتكون من ثلاثة جواهر أو أقانيم : هى الواحد ، والعقل ، والنفس الكلية . أما الأول والثانى فثابتان مطلق الثبات ، سرمديان ، باقيان على حالها

---

(١) راجع كتابنا : « ربيع الفكر اليونانى » ، ص ١٧٣ — ص ١٨١ ، ص ٢٦٢ — ٢٦٣ . القاهرة سنة ١٩٤٣ .

باستمرار ، يحييان ولكن حياتهما سكون دائم . أو بعبارة أدق ، نقول إن الأول الواحد لا يتحرك ولا يتغير على وجه الإطلاق ، بينا العقل ، الصادر عن الأول ، يقوم بعملية هى عملية تعقله للأول الواحد ولنفسه ، مما من شأنه أن يصدر عنه الأقنوم الثالث ، أعنى النفس الكلية . وعملية التعقل هذه ، هى بالضرورة حركة ؛ ولكنها حركة من نوع يختلف عن الحركة عند أرسطو وعند الجمهور ، إذ هى حركة لا تتضمن أى تغير ، حركة معقولة لا حركة طبيعية . ومع هذا فإنا لم نصل بعد إلى الزمان . وإنما الزمان الأول أو الأصيل يوجد فى الأقنوم الثالث ، أعنى النفس الكلية . فإن هذه تتصف بالحياة ، وبالتالى بالتغير الدائم ، ونقصد بالحياة هنا الحياة بالمعنى العادى المفهوم ، وهذه الحياة تيار مستمر فيه انتقال متصل بين حال وحال ؛ وتلك هى حركة النفس الكلية . فللنفس الكلية إذن حُياة هى تغير دائم من حال إلى حال ، ومن فعل إلى فعل ؛ وهى مماثلة لتلك الحياة العليا الموجودة فى الأول الواحد وفى العقل . وهذه الحياة التى للنفس الكلية هى التى تكوّن الزمان الأصيل . ولما كانت محاكاة للحياة العليا ، وهذه سرمدية ، فإن الزمان الأول أو الأصيل محاكاة وصورة للسرمدية : فهذا الزمان يحاكى الكلية الحاضرة ، والمعية الدائمة ، واللانهائى الحاضر بالفعل ، التى هى من شأن الأول والعقل . « والزمان يحاكيها لأنه يريد دائماً أن ينضاف نماء جديد إليه . فهذا النحو من الوجود هنا (أى فى النفس الكلية) يحاكى ذلك الموجود فى أعلى (أى فى الواحد والعقل) . فلنتجنب إذن أن نبحث عن الزمان خارج النفس الكلية ، كما علينا أن نتجنب نشدان السرمدية خارج الموجود الأكمل [١] » . وإذا كان الأمر على ذا النحو ، فليس لنا إذن أن ننشد الزمان فى النفس الجزئية الخاصة بكل فرد ، وفى هذا يقول أفلوطين : « هل الزمان فينا ؟ أم هو بالأحرى فى تلك النفس الكلية ، الباقية على حالها فى كل شىء ، والتى تضم وحدها كل النفوس ؟ ولهذا فإن الزمان لا يتفتت » [٢] ، أى لا توجد أزمنة مختلفة ، بل زمان واحد فحسب .

ويفصل تلميذه فورفوريوس هذه النظرية فيقول إن العقل يتعقل دفعة واحدة ، والأشياء كلها حاضرة فيه معاً ودائماً ؛ ومثل هذه المعرفة ليس فيها انتقال . أما النفس

---

(١) أفلوطين : « التاسوعات » الثالثة ، م ٧ ، ف ١٠ (٢) المرجع السالف ، ف ١٢ .

فتتعقل على درجات وتسلسل ؛ بأن تنتقل من تصور إلى تصور آخر ، وبذا تغير دائماً من تصوراتها ، والأشياء لا توجد فيها دفعة واحدة حاضرة بالفعل ، بل توجد فيها على صورة سلاسل من التصورات التي يتلو بعضها بعضاً . ومن هنا فإنها في حركة ، حركة باطنة مع ذلك ، لأن الأشياء التي تتتالى فيها ليست أشياء صادرة عن الخارج وتعود إلى الخارج ، بل هي تصورات باقية في داخلها باستمرار ، تتأملها النفس واحدة بعد أخرى ، وهي بهذا تتحرك حركة دائرية فيها «تعود على نفسها باستمرار ، فهي شبيه بينبوع لا يفيض في الخارج ، بل يصب في داخله باستمرار ، على شكل دوري ، الماءَ الذي فيه»[1] . وهذه الحركة هي المكوِّنة للزمان . والزمان عند فورفوريوس لا ينفصل عن النفس الكلية ، كما أن السرمدية لا تنفصل عن العقل . وهذا الزمان يمكن أن ينظر إليه على أنه ذو دورات ، كدورات الكواكب المختلفة ، غير أن هذه تحاكي تلك وتلتئم في داخلها ؛ وكل دورة من دورات النفس الكلية تكوِّن السنة الكبرى .

ذلك هو الزمان الأصيل عند أفلوطين وتلميذه : فهو وحياةَ النفس الكلية سواء ، وهو تبعاً لهذا معقول يكاد أن لا ينتسب في شيء إلى المحسوس ، بعكس الزمان الطبيعي الذي قال به أرسطو وتلاميذه من المشائيين ، حين نشدوه في الحركات والتغيرات الجارية في العالم المحسوس . وفي هذا نرى بوضوح عوداً إلى ما قاله أرخوطاس الترنتي ومن بعده أفلاطون . وصفة المعقولية هذه هي المميز الحقيقي الوحيد تقريباً بين فكر أرسطو وفكر هؤلاء ؛ فإن أرسطو هو الآخر قد قال بزمان كلي .

ذلك أنه تساءل في آخر بحثه في الزمان («السماع الطبيعي» ، ٢٢٣ب ، ٢٩ — ٢٢٤أ ، ٢) عن الحركة التي يعدُّها الزمان ، فقال : هل هو عدد لأية حركة كانت ؟ وأجاب بالسلب ، لأنه رأى أن الزمان يجري فيه كُلُّ نوع من أنواع الحركة ، وإذا كان كذلك فإنه ليس عدد واحد واحد منها ، بل عدد الحركة المتصلة ؛ وفضلا عن هذا فإنه لو كان هناك زمان خاص بكل حركة ، لكانت هناك أزمنة عدة ، ولوجدت معاً أزمنة متساوية ،

---

(١) فورفوريوس : «أسباب تجمع المعقولات» πρός τα νοήτὰ αφορμἄι ، ف ٤٤ . وراجع في هذا كله : دوهم : الكتاب المذكور ، ج ١ ، ص ٢٤٦ — ص ٢٥١ .

ولكن الزمان واحد فى كل حال . فلا بد من البحث عن حركة أولى تكون المقياس لكل الحركات ، وبها يقاس الزمان ، ولما كان الزمان متصلا ، فلا بد أن تكون متصلة ، والحركة الوحيدة المتصلة هى الحركة الدائرية على نحو النقلة ، وهذه الحركة الدائرية المنتظمة هى حركة الفلك ، وعلى هذا فإن الحركة التى يعدها الزمان هى إذن حركة الفلك . بل لا يكتفى أرسطو بهذا ، بل يقول — وإن كان هنا يتصنع الشك ، وهو تصنع زائف من غير شك — إن هذا الزمان على هيئة دورة ، « ويبدو أنه نوع من الدائرة » (٢٢٣ ب ، ٢٩) . ومعنى هذا بصريح العبارة أن أرسطو انتهى إلى ما انتهى إليه أرخوطاس وأفلاطون من قبل ، من أن هناك زماناً كليا عاماً هو الحركة العامة للكون أو حركة الفلك . ولا يُجدى فى إنقاذه من هذا كلّ هذا اللف والدوران والشك المصطنع الذى يلجأ إليه هنا . خصوصاً إذا لاحظنا ما أشرنا اليه فى بدء شرحنا لمعنى الزمان عند أرسطو ، من أن المقدمات التى يسوقها تفترض هذا المذهب افتراضاً ، مذهب الزمان الكلى المقيس بحركة الفلك . ولذا نجد أكثر الشراح ، وعلى رأسهم ثامسطيوس[(١)] ، يرى أن الحركة التى يعدها الزمان هى الحركة العامة للكون . والفارق الوحيد بين أرسطو وبين هؤلاء هو أن أرسطو قال بصراحة ووضوح إن الزمان « عدد » أو « مقدار » هذه الحركة ، أما هم فلم يذكروا كلمة « عدد » بصراحة ، فيما عدا أرخوطاس كما رأينا . وبهذا المعنى وحده يمكن أن نفهم حركة اللوم الساخر التى أبداها أرسطو ضد خطأ هؤلاء « الذين زعموا أن الزمان هو حركة الكون ، والآخرين الذين ادعوا أنه الفلك بعينه » (٢١٨ ا ، ٣٤ — ٢١٨ ب ، ١) ؛ وإن كنا لا نفهم على وجه التدقيق من هم هؤلاء الذين عناهم بهذا القول ، ولماذا لم يذكر رأى أرخوطاس ، مع أنه رأى كرأيه بالدقة ، إذا كان ما أورده لنا عنه سنبلقيوس صحيحاً ؛ وعلى كل حال ، فهذا أيضاً لا يبرر لهجة الاستخفاف التى استعملها أرسطو هنا حين نعت رأى هؤلاء « بأنه من السذاجة بحيث لا يحتاج المرء إلى بيان ما فيه من إحالة وبطلان » (٢١٨ ب ، ٨ — ٩) .

---

(١) ثامسطيوس : « عرض موسع لطبيعة أرسطو » ، نشرت هيترش شنكل ، برلين سنة ١٨٩٠ ، م ٤٩ ، ف ١٩ ، ص ١٦٣ . وراجع دوهم : الكتاب المذكور ، ج ١ ص ١٨٦ — ص ١٨٧ .

وعلى كل حال، فإن المميز الرئيسى بين نظرية أرسطو فى الزمان ونظرية الأفلاطونيين هو كما قلنا طابع المعقولية الذى يضيفه هؤلاء إلى الزمان. فالزمان كما رأينا، خصوصاً عند أفلوطين وتلميذه فورفوريوس، ينتسب إلى العالم المعقول، ولا ينفصل عن الأقنوم الثالث فيه، أعنى النفس، وبالتالى يتصف بما يتصف به من معقولية؛ وهم بهذا يضعونه فى طَغْمَة الماهيات المعقولة غير الحسية. أما أرسطو فقد ربطه بحركة الفلك، أى ربطه بما هو محسوس، فهو بالتالى زمان حسى، لا زمان عقلى أو معقول. وبهذا المعنى يجب أن نفهم تلك التفرقة التى وضعتها الأفلاطونية المحدثة وأشرنا إليها منذ حين: أعنى التفرقة بين زمان طبيعى هو زمان تلاميذ أرسطو، وزمان أول أو أصيل هو الزمان الموجود فى النفس الكلية، والذى هو فى الواقع علة الزمان الطبيعى.

وليس المجال هنا مجال متابعة هذه التفرقة فى تطورها عند بقية رجال الأفلاطونية المحدثة، مما وجد له صدى واسعاً فى العالم القديم المحتضَر وفى الحضارة العربية كلها بوجه عام. وإنما نجتزىء هنا ببيان الخطوط الرئيسية التى سارت فيها عند إيامبليخوس وأبرقلس ودمسقيوس. فنقول إن إيامبليخوس قد غالى فى تقدير هذه التفرقة، فلم يكتف بجعل الزمان فى النفس الكلية، كما اقتصر عليه أفلوطين وفورفوريوس، بل جعله العلة المهيئة لحياة النفس وحركتها، وجعله صادراً مباشرة عن العقل كالنفس الكلية سواء بسواء.

ذلك أن أفلوطين قد أخذ من قبل على أرسطو تعريفه للزمان بأنه مقدار الحركة، وقال على العكس من هذا إن الحركة هى مقياس الزمان، ويقصد بالزمان هنا الزمان الظاهر المرتبط بالحركة الدائرية للفلك المحيط. فجاء إيامبليخوس وأخذ على هذا التعريف أيضاً أن العدد هنا ليس العدد الصناعى الصادر من خارج، كما يخيل إلى أرسطو. وإنما العدد فى تعريف الزمان « يسبق هذا التغير فى نظام العالم [1] »، أعنى من هذا أن الزمان أسبق من الحركة. ويبرهن على هذا بقوله: « إن الزمان لا يحدث تبعاً للترتيب الطبيعى لأفعالنا، كما يزعم البعض؛ بل بالعكس، الزمان هو المبدأ الذى بحسبه تترتب

---

(١) أورده سنبلقيوس فى شرحه على « السماع الطبيعى » لأرسطو، النشرة المذكورة، ص ٧٨٦.

أفعالنا ، إذ ليس من الممكن حقاً أن نقارن فى أفعالنا بين حالة سابقة وأخرى تالية ، إذا لم يكن الزمان موجوداً بذاته قبلُ ؛ فإنه إذن يرجع ترتيب الأفعال »[1] أعنى من هذا إذن أن الزمان يسبق كل تغير ، لأن التغير لا بد أن يجرى تبعاً للزمان ، ومن هنا فإننا إذا نظرنا إلى النفس الكلية ذاتها ، وجدنا أنها فى أفعالها لا بد إذن أن تكون مسبوقة بالزمان ، أى يمكن أن يقال إن الزمان يسبق النفس الكلية هى الأخرى . ويقول إيامبليخوس : حقاً إننا على اتفاق مع الفلاسفة الآخرين فى القول بأن ثمة نظاما للزمان ، ولكنه ليس نظاماً منظَّما ، بل هو نظام منظِّم ، أى أنه ليس نظاماً خاضعاً لأشياء سابقة عليه منتظم هو تبعاً لها ، بل الأشياء الأخرى هى التى تنتظم تبعاً له ، وهو أقدم منها ، وهو النظام الكلى المتحقق بأكمله فى مجموع المخلوقات الصادرة عن الصانع ، والصانع قد أوجده (على هيئة الصدور طبعاً) فى نفس الوقت الذى أوجد فيه السماء ، وهو بهذا قد وُجد قبل حياة النفس الكلية ، لأن حياتها تجرى فى ترتيبِ الأصلُ فيه هو الزمان ؛ والنفس الكلية تحيا فى الزمان وتتحرك فيه .

والسرمدية عنده هى الآن الحاضر (τὸ νῦν) ، والعقـــل يحيا بها ؛ كذلك تحيا النفس فى حاضر غير قابل للقسمة ، أى فى آن ، محاكية بذلك الآن الحاضر فى سرمدية العقل الذى صدرت عنه . ويرى إيامبليخوس أن السرمدية هى المقياس الكلى للموجودات الحقيقية ، بينا ينظر إلى الزمان القائم بذاته على أنه جوهر يقيس الكون والفساد ، إذ يقيس أولا الكون الخاص بالنفس الكلية ، وبعد هذا الكون ، ما يصدر عنه ؛ ويلى هذا الزمانُ الطبيعى ، الموجود فى نفس المرتبة التى فيها الحركة ، والذى ليس له جوهر قائم بذاته ، لأن الوجود الذى له عبارة عن أنه كائن وحادث باستمرار . والآن الحاضر غير المنقسم ينتسب إلى السكون ، فهو نوع من السكون والثبات ، ويقيس حركة دائمة ، وهو العلة المولدة للزمان .

والسرمدية هى الأخرى جوهر قائم بذاته كالزمان ، وبالأحرى . فالأفلاطونيون المحدثون يميلون دائماً إلى رفع هذه المعقولات إلى مرتبة الجواهر القائمة بذاتها . وهم هنا ،

---

(١) المرجع السالف : ص ٧٩٣ .

ومن أجل هذا ، يميزون بين السرمدية وبين الأشياء المشاركة فى السرمدية ، أى الكائنات السرمدية ؛ كما ميزوا من قبل بين الزمان وبين الأشياء المتزمّنة أو المشاركة فى الزمان. وهذا أوضح ما يكون لدى أبرقلس . فهو يقول فى كتاب الربوبية : « قبل كل الأشياء السرمدية ، توجد السرمدية أو الدهر (ὁ Αἰών) ؛ وقبل كل الأشياء الزمانية ، يقوم الزمان . ذلك أنه على وجه العموم ، الأشياء المشاركة توجد قبلها الأشياء التى تقبلها الأولى بالمشاركة ؛ وقبل هذه الأشياء المأخوذة بالمشاركة توجد تلك العارية عن كل مشاركة . فمن الواضح إذن أن ثمة فارقا بين الكائن السرمدى ، وبين السرمدية القائمة فى هذا الكائن السرمدى ، ثم بين السرمدية فى ذاتها : فالأول يلعب دور ما هو مشارك ، والثانية دور ما هو مأخوذ أو مقبول بالمشاركة ، والثالثة دور ما هو خال من كل مشاركة . وبالمثل ، يختلف الشىء المتزمن أو الزمانى ، لأنه مشارك ، عن الزمان القائم بهذا الشىء المتزمن ، لأنه مأخوذ بالمشاركة ، وقبل هذا يوجد الزمان الخالى من كل مشاركة . وكل واحد من هذين الشيئين الخاليين من كل مشاركة ، أعنى السرمدية فى ذاتها والزمان (بالمعنى الثالث) ، موجود بالطريقة عينها وعلى نحو واحد كلى فى الكائنات (المشاركة فيه) ، وعلى العكس من هذا نجد (أن الزمان أو السرمدية) المأخوذة بالمشاركة ليست واحدة إلا فى كل موجود يتقبلها (أو يتقبله) . وثمة عدد كبير من الكائنات السرمدية ، وعدد كبير من الكائنات الزمانية ، وفى كل منها توجد السرمدية (أو الزمان) بالمشاركة ؛ وفيها الزمان منقسم ، ولكن ذلك (الزمان الخالى من المشاركة) غير قابل لأن ينقسم ، والزمان الواحد سابق على هذه الأزمنة المتعددة . فكأنه يوجد إذن ، من ناحية ، سرمدية السرمديات ، ومن ناحية أخرى ، زمان الأزمنة ؛ وهما أساساً (السرمديات والأزمنة) المأخوذة بالمشاركة [1] » .

والأشياء المتزمنة تنقسم بدورها إلى قسمين : فبعضها يوجد فى مدة محدودة من الزمان ؛ والبعض الآخر يوجد على الدوام ، وليس لوجودها بدء ولا نهاية . ولكن

---

(١) أبرقلس : « الربوبية أو عناصر الثاؤلوجيا » ، ف ٥٣ . نشرة فرمان ديدو ، باريس سنة ١٨٥٥ ، ص : سعط .

هذا النوع الأخير ليس فى مرتبة الكائنات السرمدية ، لأنه خاضع للتغير ، بينما الجواهر السرمدية باقية على حالها أبدا ، وإنما يقترب كلا النوعين من ناحية هذه الديمومة . ومن هنا فإن ثمة نوعين من السرمدية ، إحداهما سرمدية السرمدية أو الدهر ، وهى سرمدية ثابتة لا تتغير ، والأخرى سرمدية فى الزمان ، ولكنها خاضعة للتغير ، وفى كون باستمرار ، والأولى لها وجود مشتمل على نفسه بمجموعه يكوّن وحدة ، والثانية تمتد وتنتشر على مدى الزمان ، الأولى تامة بذاتها ، والثانية مركبة من أجزاء متخارجة ، أى أن كل جزء خارج الجزء الذى يسبقه أو يليه . وهذه السرمدية فى الزمان هى تلك الناشئة عن الحركة الدورية ، وفيها يعود الشىء من جديد دائما إلى الحال التى بدأ منها . وهكذا أبداً .

والواقع أن الفلسفة القديمة لم تدرك السرمدية إلا على هذين النحوين ، كما لاحظ دوهم بحق (٢) : النحو الأول هو النظر إليها على أنها ديمومة ما هو ثابت لا يتغير أبداً ، بل يظل على حاله باستمرار ، والثانى ديمومة ما هو دورى ، أى ما يمر دائما بدور واحد وعلى حال واحدة . ولم تنظر إليها على نحو ديمومة شىء يتغير وهو يتجه صوب حد ، مقترباً دائما من هذا الحد دون أن يصل اليه ، أى الديمومة التى ليست على صورة دائرة تتكرر باستمرار ، بل على صورة القِطع الزائد ، الذى يقترب دائما من الخط المقارِب دون أن يصيرا خطاً واحداً .

وبهذا التصوير لتطور الكون فى الزمان اللانهائى تختلف الفلسفة القديمة عن النظريات العلمية الحديثة اختلافاً لا سبيل إلى إزالته ، كما يقول دوهم فى الموضع نفسه : سواء أ كانت الصورة التى يقول بها علم القوة الحرارية الذى لا يسمح بالمرور بحالة بعينها مرتين ، نظراً إلى تناقص الطاقة باستمرار تبعاً للقانون الثانى من قوانين هذا العلم ، أم الصورة التى يضعها مذهب التطور الذى ينظر إلى الأشياء وكأنها تسير فى تقدم مستمر نحو غاية معلومة ، دون أن يكون فى وسعها أن تبلغها أبدا .

ونستطيع نحن أن نفسر هذا الاختلاف على أساس المنهج الحضارى بأن نقول إن

---

(١) دوهم : « نظام العالم من أفلاطون إلى كوبرنيك » ، جـ ١ ، ص ٢٦١ . پاريس ، سنة ١٩١٣ .

فكرة المتناهى كانت الفكرة السائدة عند اليونانيين ، أما اللاتناهى فقد كانت فكرته غريبة عن الروح اليونانية ، وهى لم تأت الفكر الإنسانى إلا لدى فيلون والمسيحية لأول مرة . ونقصد باللامتناهى هنا ما لا ينقطع ، بل يسير فى خط مستمر لا يعود على نفسه أبداً . ولذا كانت الروح اليونانية تنظر إلى الأشياء على أنها لا بد أن تكون متناهية ، تامة فى نفسها ، مقفلة على ذاتها ، فى هذا الكمال . وتبعاً لهذا أتت بنظرتها فى الكون : فهى تريد أن تتصوره مقفلا على نفسه ، وهذا يفسر لنا كيف ، أنها مالت دائماً إلى اعتبار المكان غير متناه ، أما فيما يتصل بالزمان ، فقد رأت ضرورة القول بسرمديته ، فكان عليها حينئذ أن توفّق بين السرمدية وبين النهائية ، فلم تجد خيراً من فكرة الدورة : ففيها فى آن واحد توكيد للنهائية ، من حيث أن كل دورة مقفلة على نفسها كما أن فيها من ناحية أخرى توكيـــداً للسرمدية ، لأن هذه الدورة فى تكرار مستمر ، على هيئة عَوْد سرمدى . ولذا نستطيع بوجه عام أن نقول إن السرمدية التى تصورتها هذه الروح كانت ، إذا نظر اليها من ناحية الحركة والتغير ، عوداً مستمراً لدورة متكررة . وعلى العكس من هذا نجد الروح الفاوستية أو الروح الأوربية : فهذه الروح ، بتأثير المسيحية من غير شك ، قد قالت بشرف اللامتناهى على المتناهى ، واللامتناهى عندها هو الخط المستمر المفتوح باستمرار الذى لا تتكرر فيه لحظة مرتين ، بل يسير كضلع القطع الزائد إلى اللانهاية . وعلى هذا النحو تصورت الكون ، وتصورت السرمدية ،من حيث الحركة .

وهذا بدوره أثّر فى تقدير قيمة آنات الزمان الثلاثة بعضها بالنسبة إلى بعض . فالتصور الأول ، أعنى اليونانى ، من شأنه أن يجعل للآن الحاضر السيادة على الآنين الآخرين لأنه يمثل الكلية والوحدة والوجود المقفل التام المغلق على نفسه ، بينما التصور الثانى يميل إلى جعل السيادة لأحد الآنين الآخرين على الآن الحاضر . والمسيحية قد حسبت حساباً للآنين معاً : ففكرة الخطيئة تعمل حساباً للآن الماضى ، وفكرة الخلاص للآن المستقبل . والروح الأوربية ، أو الفاوستية كما يسميها اشپنجلر ، اتجهت الاتجاهين تبعاً لميلها إلى هذا الجانب أو ذاك الآخر . فالذين همتهم فكرة الخطيئة أكثر من فكرة الخلاص ، اعتبروا الآن السائد هو الآن الماضى ؛ والذين شغلتهم مسألة

الخلاص ، جعلوا الأولية والأولوية معاً للآن المستقبل . وكيركجورد على رأس هؤلاء الأخيرين ؛ وفى إثره سار أصحاب فلسفة الوجود ، خصوصاً هيدجر .

والآن :

فإنا إذا رجعنا البصر كرة إلى ما قلناه فى هذا التحليل لفكرة الزمان عند أرسطو خاصة والفلاسفة اليونانيين عامة ، رأينا أنها مرتبطة كل الارتباط بفكرتهم فى الوجود . فالوجود عندهم فى الثبات أكثر منه فى التغير ، ولذا حاولوا دائماً أن يسلبوا الزمان طابع السيلان والتغير الدائم ، بأن قالوا بالآن الذى لا توجد فيه حركة وجعلوه المكوّن الأصلى للزمان ، على الرغم مما أثاره هذا التصوير من إشكال فى فهم طبيعة الزمان . ثم لما زاد هذا الإشكال حدة ، جاءت الأفلاطونية المحدثة فحاولت إزالته ، بأن فرقت بين نوعين من الزمان : أصيل ، وثانوى مشتق . والأصيل الحقيقى هو السرمدى المكوّن من آنات ليس فيها أدنى تغير ، بل تصوروا الزمان خالياً من الحركة غير مرتبط بها ، مشابهاً للسرمدية قدر المستطاع ؛ أوَ ليس صورة منها ومحاكاة لها ؟ والشخص الوحيد الذى نستطيع أن نستثنيه من بين هؤلاء الفلاسفة اليونانيين أجمعين ، هو دمسقيوس . فقد تعمق معنى الزمان الجارى المتغير باستمرار ، بعد أن فرق بين ثلاثة أشياء : بين السرمدية الثابتة الواحدة أبداً ، والزمان السائل باستمرار ، الذى هو فى تغير متصل ، ثم شىء ثالث وسيط بينهما يشارك فى كلتا الناحيتين ، هو ما سماه أحياناً باسم الزمان الأصيل ، الذى رأيناه من قبل عند أفلوطين وأتباعه ، وأحيانا أخرى يسميه باسم الزمان الجوهرى χρόνος ἐν ὑποστασειν ، وهذا الزمان الثالث ذو وجود ثابت قارّ ، شبيه بوجود السرمدية ، ولذا يوجد فى حالة وحدة وكلية ، لا فى حال غير قارّة كالزمان الثانى ، بل يحوى فى وحدة واحدة الماضى والمستقبل مع الحاضر ، بينا الزمان السائل يقسمه الآنُ الحاضر غير المنقسم إلى ثلاثة أجزاء . وهو بهذا إنما يفرق فى الزمان بين نوعين : زمان ذى وجود ثابت قارّ ، وزمان لا يوجد إلا على حال من السيلان الدائم ، وهذا الأخير هو المدرك بكل الحركات والتغيرات ، بينما الأول من الصعب أن يدرك بالعقل والبرهان .

ولكن عقلنا لا يستطيع أن يدرك إدراكاً حقيقياً هذا الزمانَ أو ذاك الآخر؛ فهو لا يقوى على إدراك الزمان الأصيل أو الجوهرى الموجود بأكمله فى داخل الروح الكلية، ولا يستطيع كذلك إدراك الزمان السائل باستمرار فى مجال الأشياء الدائمة السيلان والتغير. وإنما فى وسعه أن يدرك نوعاً من الزمان هو خليط من هذا ومن ذاك. فهو يقتطع فى الزمان الدائم السيلان أجزاءً ذات مدة. ويضم ما يحتويه الجزء الواحد فى تصور واحد لا يحمل بعدُ طابع السيلان لهذا الزمان، بل يبدو ذا وجود ثابت قائم بذاته، وعلى هذا النحو يجعل من الزمان السائل المتصل، سلسلة من الوحدات الثابتة المنفصلة. والحال على هذا النحو بالنسبة إلى الحركة كذلك، فإن عقلنا يحيلها إلى تصورات ثابتة لا تلتئم مع بعضها تمام الالتئام لتكوّن اتصالا، كما هو شأن الحركة، فإن كل حركة متصلة، سالباً بهذا طابع السيلان من الحركة أو الوجود المتغير بوجه عام.

وليس من شك فى أنك، أيها القارىء، قد أحسست هنا بأنك فى جو برجسونى خالص. إذن فاسمع ما يقوله دمسقيوس نفسه، ترَ أن برجسون لم يقل شيئاً فى هذا الباب غير ما قاله دمسقيوس، لدرجة أنك لا تدرى من تقرأ: برجسون أم دمسقيوس. يقول دمسقيوس كما عرض رأيه لنا تلميذه سنبلقيوس [١]: « إن الزمان، إذا ما نظر إليه فى مجموعه، يسيل دائما، والأمر كذلك فى الحركة: ففى الواحد وفى الآخر نرى أننا حين نقتطع حاضراً نعزو إليه وجوداً فعلياً، وحينما نجمع فى كلٍّ واحد ونجمّد قطعة معينة من الواحد أو الآخر، فإننا بهذا نقضى على طبيعة الزمان وطبيعة الحركة معاً، لأن هذه الفكرة لا وجود لها إلا فى التغير. ويبدو أن الصعوبة كلها ناشئة من أن النفس تنحو نحو معرفة الأشياء كلها على شكل أفكار منبثة فيها. ولذا فإنها تثبت الحركة نفسها إذن، بمحاولتها معرفة الحركة على هيئة تصورية، بدل أن تعرفها وفقاً للسيلان الذى هو خاصية هذه

---

(١) سنبلقيوس: الكتاب المذكور، م ٤: مبحث الزمان، النشرة المذكورة، ص ٧٩٧ وص ٧٩٩. وراجع فى هذا كله: دوهم، المرجع المذكور، ص ٢٦٧ — ص ٢٧١، وعليه اعتمدنا فى الترجمة.

الحركة ومن طبيعتها . وعلى هذا النحو تقوم باقتطاع بُضَع ، وعمل تقسيمات حتى فى داخل الواحد المعقول ، لأن من المستحيل بالنسبة إليها أن تفهم كليته دفعة واحدة ؛ فهى تنظر مرة إلى العدالة ، وأخرى إلى العفة ، وثالثة إلى الحكمة ؛ ومع هذا ، فإن كل فضيلة من هذه الفضائل لاتوجد إلا بالكل . . . وعلى ذا النحو تسلك أيضاً بإزاء الكائنات المعقولة والموجودات ذات الوحدة ، فإنها تميز تمييزات فى داخل وحدتها . . . وبالمثل أيضاً ، كما يبدو ، تميل ، بفضل ثبات الأفكار القائمة بها ، إلى تجميد تيار الأشياء الخاضعة للكون والفساد : فإنها تحدُّ مدة معينة ، تجمعها فى كل واحد ، كما تصنع منه الحاضر ، ثم ، بمساعدة هذا الحاضر ، تحدُّ وتميز أجزاء الزمان الثلاثة بعضها من بعض . إلا أن عقلنا وسيط بطبعه بين الأشياء الحادثة باستمرار وبين الأشياء الثابتة أبداً ؛ ولذا فإنها تحاول دائماً أن تعرف الواحدة والأخرى وفقا لطبيعتها الخاصة ؛ ففى هذه تضع تمييزات تحيلها إلى أشياء أقل أكمالا ، ولكن طبيعتها أقرب إلى طبيعتها هى ؛ بينا تركز تلك (أى الأشياء الحادثة باستمرار) فى شىء أسمى مما هو حادث متغير باستمرار ، ولكنه أيسر وأقرب إلى قدرتها فى المعرفة وطبيعتها الخاصة فى الإدراك » .

هذا تحليل قد أوفى على الغاية فى العمق والدقة والطرافة . لكنه مع هذا لم يستغل كما يجب ، بأن ينظر إلى الوجود تبعاً لهذا التحليل ؛ ولكن دمسقيوس لم يفعل به شيئاً ، بل ظل سائراً فى التقاليد الأفلوطينية اليونانية ، أى أنه استمر ينظر إلى هذا الزمان السائل على أنه فى مرتبة أدنى من الزمان الجوهرى الأصيل ، فضلا عن أن هذا وذاك فى مرتبة أدنى من السرمدية ؛ ولذا نستطيع أن نقول إننا على الرغم من هذا لم نخرج عن فكرة الزمان والوجود كما صاغها وأدركها اليونانيون . وفضلا عن هذا ، فإن علينا أن نتساءل فى جد وإلحاح ، عن المدى الذى إليه تعبر هذه النظرة إلى الزمان عن الروح اليونانية الحقيقية ؛ فإن دمسقيوس شرقى ينتسب بالأحرى إلى الحضارة العربية الناشئة . وليس لنا إذن أن نعده ممثلا حقيقياً للروح اليونانية (١) .

---

(١) معرفتنا عن نظرية دمسقيوس فى الزمان نستقيها من مصدرين : الأول ، «مسائل وحلول خاصة بالمبادىء فى « برمنيدس » أفلاطون» ، وقد نشرها ى . كوپ سنة ١٨٢٦ فى فرنكفورت . ورمالـه

ومن هنا نستطيع أن نقول إذن إن الروح اليونانية والفلسفة القديمة عموماً قد نظرت إلى الزمان من ناحية الثبات ، وهى فى نظرتها إلى الوجود قد فعلت المثل ؛ ومنه يتضح ما بين النظرتين من ارتباط وثيق . حتى إنها فى تفسيرها لمعنى الأبدية قد فهمتها أيضا على هذا النحو ، كما رأينا ، إذ هى عندها مكونة من آن حاضر باستمرار ، والآن خال من الحركة ، ولذا خلا معنى السرمدية من كل طابع حركى .

كما أنها من ناحية أخرى لم تربط الزمان بالنفس الفردية . ومع أن أرسطو أثار هذه المشكلة ، كما أثارها الشراح المشائيون ورجال المدرسة الأفلاطونية المحدثة ، فإنها سرعان ما اختفت بتأثير النزعة الموضوعية المميزة لهذه الروح . فأرسطو فر من المشكلة إلى الحركة العامة للكون ، والأفلاطونية المحدثة أهابت ، وهى فى هذا مخلصة لأستاذها الأول أفلاطون ، بالنفس الكلية القائمة بالعالم المعقول لإنقاذ الزمان من الذاتية ؛ وزاد أيامبليخوس على هذا بأن جعل الزمان جوهراً قائماً بذاته ، سابقاً حتى على هذه النفس الكلية . فما أبعد الصلة بينه إذن وبين النفس الجزئية !

وصفة ثالثة تميز فكرة الزمان عند اليونان هى أن الآن الأساسى الأول من بين آنات الزمان الثلاثة هو الآن الحاضر ، وهذا طبيعى إذا مالاحظنا الصفة الأولى ، أعنى نظرتهم إلى الزمان من ناحية الثبات ؛ فإن هذا الآن الحاضر هو وحده الذى يكفل هذه الناحية وإذا كان أرسطو قد عنى عناية خاصة ببيان قيمة الآنين الآخرين ، حتى إنه فى تعريفه للزمان قد أدخلهما حين قال : « من جهة المتقدم والمتأخر » ، والمتقدم هو الماضى والمتأخر هو المستقبل ، أما الآن الحاضر فحد موهوم ليس له أدنى امتداد ؛ — فإنه لم يتعمق هذا المعنى ولم يستخلص نتائجه ، بل سرعان ما ربط ذلك بالمكان فقال إننا نميز فى المكان الذى تجرى فيه الحركة بين متقدم فى المكان ومتأخر عنه ، أى نميز تتاليا ، ولما كان الزمان مقدار الحركة أو عددها ، فإننا نميز فيه كذلك بين متقدم ومتأخر ؛

سنة ١٨٨٩ فى باريس ، وشتنيه فى سنة ١٨٩٨ بباريس أيضا ؛ والثانى « مباحث فى العدد والمكان والزمان » ؛ وقد بقيت شذرات هامة أوردها سنبلقيوس فى المرجع السابق الذكر له ، أعنى شرحه لكتاب « الطبيعة » لأرسطو ، خصوصا من ص ٧٨١ — ص ٨٠٠ فى النشرة المذكورة .

وفهم التقدم والتأخر هنا على نحو مكانى خالص ، ولذا لم يستطع أن يدرك قيمة هذين الآنين ، واستمر على التقاليد اليونانية الخالصة .

وكانت نتيجة هذا كله أن أرسطو والفلاسفة اليونانيين عامة لم يفهموا حقيقة الزمان ، أعنى بمعنى أنه الأصل فى التناهى فى الوجود وأن الزمانية هى التناهى الموجود بالضرورة فى طبيعة هذا الوجود العينى ، وإن كانوا ، والحق يقال ، قد أحسوا إحساساً غامضاً بهذا المعنى ، بأن نعتوا الزمان بأنه قاضٍ على الأشياء محطم لها . وربطوا هذا بفكرة التغير ، فقال أرسطو : « إن كل تغير مُفْسِد بطبعه ، وكل كون وفساد إنما يتم فى الزمان ، ولذا يسميه البعض حكيماً جداً ، بينا هو عند پارون الفيثاغورى جاهل أحمق جداً ، لأن النسيان لايكون إلا به . وهذا الأخير هو المصيب ، ومن هنا نرى إذن أن الزمان هو بذاته علة فساد ، أولى من أن يكون علة كون ، كما قيل من قبل ، لأن التغير بطبعه مُفْسِد ، واذا كان مع هذا علة كون ووجود ، فليس هذا الا بالعرَض . والبينة الكافية على هذا أنه لاشىء يتغير ، بدون أن يحرك على نحوٍ ما ، وبدون أن يفعل ؛ وعلى العكس من ذلك ، فإن الشىء يمكن أن يُفسد ويقضى عليه بدون أن يُحرك . وهذا الإفساد خصوصاً هو الذى نعزوه عادة إلى الزمان . والحق أن الزمان ليس علته الفاعلة ، لكن يعرض لهذا التغير نفسه أن يحدث فى زمان » (« السماع الطبيعى » ، ص ٢٢٢ ب ، ١٦ — ٢٧) ، أى أن الزمان علة بالعرض لهذا الفساد . وواضح من هذا النص أن الزمان لم يفسر هنا على أنه الأصل فى تناهى الوجود ، إنما لارتباطه بالحركة والتغير — ارتباطا لاينظر إليه هنا على أنه ارتباط علة بمعلول — يمكن أن يفسر هذا التشبيه أو التصوير للزمان على أنه مصدر الفناء ، كما يظهر فى أسطورة خرونوس ورسمه حاملا فى عنقه حية تعَض على ذنبها باستمرار . فكلام أرسطو هنا إيضاح لمعنى أسطورة أولى من أن يكون نظرة فى الزمان على أنه الأصل فى الفناء . وهذا واضح من نعته الزمان هنا بأنه ليس علة فاعلة ، وإنما هو علة بالعرض ، أما العلة الفاعلة فهى الحركة أو التغير ؛ ولما كان الزمان مرتبطاً بالحركة من حيث أنه يعدّها ، فيمكن أن يقال إنه علة بالعرض لهذا الفساد ، أما العلة الجوهرية فإنها التغير . وحتى هذه العلة بالعرض قد نبذتها الأفلاطونية

المحدثة، حين جعلت الزمان الحقيقى علة خلق وإبداع وحياة فى داخل النفس الكلية، وليس علة إفساد بحال ما؛ وإذا كان الزمان المشتق أو الطبيعى علة إفساد، فذلك لأنه غير حقيقى وفى مرتبة دنيا.

ولهذا لم تقم نظرية الوجود عند اليونانيين على أساس طابع التناهى فى الزمانية. والشىء الوحيد الجدير بأن يذكر فى هذا الاتجاه عندهم محاولة أرسطو ربط فكرة القوة والفعل بفكرة الزمان، ولكنها محاولة غامضة كل الغموض لا نكاد نعثر فى صددها إلا على إشارات بعيدة («السماع الطبيعى» م٨ ف٨، ٢٦٢ ا — ٢٦٣ ب) لا تدل على ما نقصده هنا، وإنما الأصل فى هذه الإشارات ارتباط فكرة القوة والفعل بفكرة الحركة، من حيث أن «الحركة هى فعل ما بالقوة بما هو بالقوة»، أو بعبارة أدق «كمال ما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة» (٢٠١ ا ١٠ — ١١)، أو «خروج من القوة إلى الفعل لا فى آن واحد» كما يشرحه ابن سينا [١]. وواضح ما فى هذا التعريف من ارتباط الحركة بالقوة والفعل. ومن ارتباط الزمان بالحركة كان ارتباط الزمان بالقوة والفعل. ومن الغريب أن هذا الاتجاه قد وجد تعبيراً عنه واضحاً بعض الوضوح — ولا نقول واضحاً حقاً، لأننا لا ندرى هل قصد إلى هذا فعلا أو لم يقصد — فى كتاب: «إخراج ما فى القوة إلى الفعل» المنسوب إلى جابر بن حيان. فقد بدأ مؤلفه المجهول هذا البحث بأن ربط بين الزمان وبين إخراج الشىء من القوة إلى الفعل فقال بعد الديباجة والتحميد: «إن الزمان جوهر واحد، وهو بلا جزء زمنى مثل الآن، وهو جزء لا شىء فوقه، والمتزمّن بالزمان هو المتجزىء لا الزمان؛ وهو جوهر واحد أبدى سرمدى. والمتزمّن ينقسم ثلاثه أقسام: ماضٍ ذاهب قد قطعه وجازه بدورات الشمس و (هذه الواو فى الأصل، ونقترح حذفها، لأن الكلمة التالية هى فاعل: قطعه وجازه) التعريف الذى نصب عليه (أى الشىء المنعوت بأنه ماض)، ودائم واقف فى الوقت الذى هو فيه، وآت مستقبل متوقّع ورودُه... فالشىء الذى هو بالقوة هو الذى يمكن أن

---

(١) ابن سينا: رسالة الحدود، ضمن «تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات»، طبع مصر سنة ١٩٠٨، ص ٩١.

يكون وجوده فى الزمان الآتى المستقبل كقيام القاعد وقعود القائم ، والشىء الذى بالفعل هو الموجود فى الزمان الحاضر من سائر الأفعال الكائنة كقعود القاعد وقيام القائم . »[١] فهذا النص قد يشير إلى الارتباط بين القوة والفعل من ناحية وبين الزمان ، وهذا ظاهر من ربطه بحث القوة والفعل ببحث الزمان حتى إنه بدأ بهذا كمقدمة ضرورية - كما يظهر - لبيان كيفية إخراج ما بالقوة إلى الفعل . ولكنها إشارة غامضة يكون من التعسف الشديد أن نفهم منها هنا ارتباطاً واضحاً بين فكرة الزمان وفكرة القوة والفعل . لذا نستطيع أن نقول إن هذا الاتجاه لم يظهر بوضوح ، وبالتالى لم يستغل أرسطو ولا الفلاسفة اليونانيون عامةً فكرةَ القوة أو الإمكان والفعل أو الواقع لكى يفسروا على أساسها الزمان ، أو لكى يفسروها وفقاً لفكرة الزمان ، وهو مافعله خصوصاً هيدجر ، كما سنرى عما قليل . والحق أن فكرة القوه والفعل التى قال بها أرسطو كانت خليقة أن تفتح أمامه أبوابا واسعة من هذه الناحية ؛ ولكنها ، وياللأسف ، قد ظلت عنده غامضة لم يستطع أن يتبين مداها ومقدار مالها من نتائج خطيرة لو أنها حُللت بعمق .

تلك إذن فكرة الزمان عند اليونان بمميزاتها الرئيسية ونتائجها بالنسبة إلى نظرية الوجود لديهم .

وعلى العكس منها قامت نظرية المحدثين ، أو هذا على الأقل ماحاولوا أن يفعلوه . فإذا كانت الخاصية الأولى فيها نظر إلى الزمان من ناحية الثبات ، فقد جاء برجسون وحاول أن يدرك الزمان فى سيلانه الدائم ، وأن يبعد عنه كل مايشعر بالثبات ، خصوصاً مافى فكرة الزمان من آثار لفكرة المكان . وإذا كانت الخاصية الثانية أنها موضوعية قد جعلت الزمان خارج النفس الفردية ، جوهراً قائماً بذاته ، أو على الأقل ، عدداً

---

(١) « مختار رسائل جابر بن حيان » ، نشر پول كروس ، ص ٣٠٢ ، مصر سنة ١٩٣٥ . وراجع أيضا پول كروس : « جابر بن حيان » ص ١٤٣ تعليق . وليلاحظ أن الزمان قد عرف هنا تعريفا أفلاطونيا محدثا ، فرق فيه بين الزمان الأصلى الجوهر الواحد الأبدى السرمدى ، وبين الزمان المشارك أو المتزمن ، أو الزمان الطبيعى المنقسم إلى آنات ثلاثة .

ومقداراً لحركة الفلك أو لحركة الكل ، فقد أتى كنت ونظر إلى الزمان نظرة ذاتية خالصة ، بأن استبعده من الأشياء فى ذاتها ومن التجربة الخارجية بما هى خارجية ، ونقله من الخارج إلى العقل ، وقال عنه إنه مركب فيه بفطرته كإطار لا يستطيع أن يدرك مضمون التجربة الخارجية الحسية إلا بإدخاله فيه . وأخيراً إذا كان اليونان قد جعلوا الآن الأصيل الأساسى من بين آنات الزمان الثلاثة هو الآن الحاضر ، وتصوروا الأبدية أو السرمدية على هذا النحو ، أعنى باعتبارها حاضراً دائماً nunc stans فقد جعل هيدجر الآن الرئيسى هو الآن المستقبل .

ومن هذا نرى أن المحدثين قد جاءوا بنظرية فى الزمان تخالف نظرية اليونان ؛ هذا إذا نظرنا إلى المحدثين ممثلين فى هؤلاء الذين ذكرناهم ، وهى نظرة لاشك ناقصة ، لأنها لا تعبر عن كل المحدثين ، فضلا عن أنها لا تكوّن وحدة ، إذ الفارق بين كنت ، وبرجسون ، وهيدجر ، هائل — على الأقل فى الظاهر ، وإن كان التطور ملحوظاً من كنت حتى هيدجر أعنى التطور المنطقى المستمر . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نلاحظ أن نظرية الزمان اليونانية لازالت مؤثرة فى هؤلاء أنفسهم : فكنت لايزال يسير فى آثار أرسطو ، وبرجسون لم يكد يأتى بشىء يختلف كثيراً عما قاله دمسقيوس كما أوضحناه من قبل ؛ أما هيدجر فالأمر من ناحية تأثره باليونان عسير التحديد ، ولكننا نجد مع هذا فى أفكاره أصداء لما قاله بعض الأفلاطونيين المحدثين ، وإنما تأثره الواضح هو بالمسيحية على وجه العموم ، وكيركجورد على وجه الخصوص ، وإن حاول هو أن ينكر هذا ، مدعياً أنه يقتفى بالأحرى آثار اليونان ، وأرسطو بنوع أخص .

وهذا الأثر الذى للمسيحية فى هيدجر ليس خاصا به وحده ، بل إن فى وسعنا أن نعتبرها من العوامل الحاسمة فى هذا التغيير الذى طرأ على الفكر الإنسانى فى نظرته إلى الزمان من الحضارة القديمة (اليونانية الرومانية) إلى الحضارة الأوربية ، ولا نقصد بالمسيحية هنا المسيحية بالمعنى الضيق ، أى كدين ، بل كعامل فاعل فى تكوين نظرة فى الوجود أتت بها حضارة جديدة ورثت الحضارة القديمة ، هى الحضارة العربية أو السحرية ،

بالمعنى الذى قصده اشپنجلر من هذه التسمية [١] . فإن روح هذه الحضارة السحرية قد أتت بنظرة جديدة إلى الزمان تخالف نظرة اليونان إلى حد بعيد .

فالنظرة اليونانية كما رأينا تتشبث باللحظة الحاضرة التى تفهمها على أنها نقطة تليها أخرى ، وكل منها يكاد أن يستقل بنفسه على نحو ما شهدناه فى فكرة الآن ، إلى درجة أن فكرة الاتصال كادت أن تذهب ، وبالتالى فكرة التغير الحقيقى ، لأن كل تغير بالمعنى الصحيح يستلزم الاتصال بين موضوعات التغير . والتاريخ على أساس هذه النظرة قد مثّل على هذا النحو السكونى المتمثل فى الآن الخالى من الحركة فأصبح على هيئة دورات مُتنقلة ، كل دورة منها تكوّن السنة الكبرى للعود الأبدى ، وتشابه السابقة تمام التشابه ، حتى إنها تكاد أن تكون تكراراً خالصاً لكل دورة سابقة . وبالتالى لم يكن يُتصور للتاريخ بدء معلوم ونهاية محددة مرتبطان بأحداث معينة ؛ كما لم يكن ينظر إليه على أنه تطور يسير قدُما فى الزمان اللانهائى ، لأن هذه النظرة تقتضى فكرة عن السرمدية تختلف عن تلك التى قال بها اليونان كما أوضحنا ذلك من قبل ، نظرة كتلك التى قالت بها الروح الأوربية . وفى كلمة واحدة نستطيع أن نقول إن هذه النظرة اليونانية لم تكن تنظر إلى الزمان ، وبالتالى إلى التاريخ ، على أنه ذو اتجاه أو ذو غاية .

وعلى العكس من هذا نجد الروح السحرية أو العربية ، مهما اختلفت الأديان التى تمثلها ، من يهودية أو مسيحية أو إسلام ، تلغى الحاضر لحساب الماضى والمستقبل : أما الماضى فلارتباطه بخطيئة آدم (أو هبوطه من الجنة ، كما فى الإسلام ، والمعنى واحد فى المدلول الذى نرمى إليه هنا) ، أما المستقبل فلأن فيه تحقيق الخلاص من هذا الوجود الخاطىء (وجود الإنسان) ونجاة الإنسان ، إما فى نعيم الأبرار أو فى جحيم الأشرار ، وما حياة المرء فى هذه الدنيا إلا تأهب ومِعبر وسير ثقيل إلى الحياة الآخرة . والتاريخ تبعاً لهذه النظرة محدد ببدء ونهاية : بدء هو خروج آدم من الجنة وبدء الحياة الإنسانية ،

---

(١) راجع كتابنا : « اشپنجلر » ، ص ١٩٦ — ص ٢٠١ ؛ القاهرة ، سنة ١٩٤١ . وراجع فيما يتصل بما سنقوله بعد مباشرة ، اشپنجلر : « انحلال الغرب » ، جـ ٢ ص ٢٨٨ — ص ٢٩١ ؛ منشن ، سنة ١٩٣٤ .

ونهاية هي يوم الحساب . هذا بالنسبة إلى التاريخ العام أو تاريخ العالم ، والأمر كذلك أيضاً بالنسبة إلى التاريخ الجزئي : فهو مكون من عهود ، كل منها ذو بدء بحادث معلوم ، وله نهاية يغلب أن ينظر إليها على أنها نهاية العالم ويوم الحساب ، وعلى كل حال فكل عهد له بدء معلوم ونهاية معينة فالتقويم في التاريخ يبدأ بحادث معين ، إليه تردُّ كل تطورات التاريخ فيما بعد وتبدأ منه ، وهو حادث غالباً ما يكون ذا طابع ديني نبوي : كالتقويم السلوقي (أو تقويم الاسكندر بن فيلبس الرومي) ويبدأ في سنة ٣١٢ ق م ، منذ تكوين دولة السلوقيين في سوريا وينتهي سنة ٦٥ ق . م . ، وبه ابتدأت سلسلة النبوءات الخاصة بمصير الدنيا ، وتقويم دقلطيانوس المبتدئ بحادث الشهداء ، والتقويم المسيحي ، وتقويم يزدجرد بن شهريار ، والتقويم الهجري الخ [1] . أي أن صورة التاريخ عند هذه الروح صورة تبدأ ببدء للعالم وتنتهي بنهاية له ، ولا تتصوره على أنه مستمر في الزمان ، خصوصاً إذا لاحظنا أن التيارات الروحية تكاد تتفق عند هذه الروح على القول بأن للزمان بدءاً ونهاية ، وليس أزلياً أبدياً كما قالت الروح اليونانية ، وأن هذه النهاية وذلك البدء للزمان هما في الوقت عينه بدء ونهاية للإنسانية ، ومن فعل إلـٰه . ومن هنا انتشرت في هذه الحضارة العربية أو السحرية المذاهب القائلة بنبوءات تتصل ببدء العالم وبنهايته ، وعلى أي نحو سيكون هذا وذاك ، وكيف يكون الخلاص أو النجاة ، وما إلى ذلك من تصاوير وتهاويل سحرية خارقة [2] .

والمهم بالنسبة إلينا هنا أن هذه الروح العربية السحرية قد أتت بنظرة في الزمان تخالف نظرة الروح اليونانية ، وصورت التاريخ بالتالي على نحو مخالف لتصوير اليونان

---

(١) راجع فصلا للمسعودي في كتاب : « التنبيه والإشراف » ، ص ١٦٧ — ص ١٨٢ ، طبع مصر سنة ١٩٣٨ ، بعنوان : ذكر تأريخ الأمم . وهو من خير ما كتب في هذا الموضوع ، وبالمعنى الذي نرمي إليه هنا .

(٢) وقد ظهر هذا في الإسلام بأجلى صورة في تصويرات الشيعة الخاصة بالمتنبي والإمام والمهدي ، وعن طريقها نفذ إلى الحديث ، راجع في هذا كتاب تور أندريه : « شخصية محمد في مذهب أمته واعتقاداتها » ، سنة ١٩١٧ (محفوظات في الدراسات الشرقية، مجلد رقم ١٦) ، ومقال جولدتسيهر بعنوان : « العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث » ، الذي ترجمناه في كتابنا : « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ، ص ٢١٨ — ص ٢٤١ ، القاهرة سنة ١٩٤٠ .

إياه ، وجعلت السيادة فى آنات الزمان لا للحاضر ، بل لأحد الآنين الآخرين . وهى قد مالت قطعاً إلى جعل السيادة للآن المستقبل ، لأن الخلاص سيكون فيه ، ومسألة الخلاص هى شغلها الشاغل، فمن الطبيعى إذن أن يكون الآن المستقبل أهم الآنات لديها؛ والبينة على هذا ما ذكرناه منذ لحظة من انتشار الاتجاهات التنبؤية إلى أقصى حد فى الآثار الروحية لهذه الحضارة .

فنقلت المسيحية هذه النظرة فى الزمان إلى الحضارة الأوربية الناشئة ، فأثرت فى نظرتها الخاصة التى ستكوّنها عن الزمان وعن التاريخ ، أو على الأقل فيما يتعلق بسيادة الآن المستقبل على الآنين الآخرين من آنات الزمان ، وإن كانت النظرتان بعدُ مختلفتين إلى حد كبير من حيث فكرة السرمدية . فإن الروح الأوربية قد قالت بما قالته الروح اليونانية من قبل من أن الزمان أزلى أبدى ، وإن فهمت هذه السرمدية على نحو مخالف جعلها تنظر إليها على أنها اتجاه مستمر فى زمان لا نهائى مما يقرّبها نوعا ما من الروح العربية من حيث فكرة وجود اتجاه فى الزمان ، وإن اختلفتا بعدُ كل الاختلاف فى تحديد معنى ومصير هذا الاتجاه . وهذا التأثر بالمسيحية فى النظرة إلى الزمان نجده أوضح مايكون — كما هو طبيعى — لدى الفلاسفة المتأثرين بالدين ، وعلى رأسهم كيركجورد ومن تأثره من الفلاسفة المعاصرين اليوم ، أو الذين أصابتهم نزعة دينيـــة حيناً ظلوا متأثرين بها مثل هيجل .

وأثرت المسيحية من ناحية أخرى بتعمقها الحياة الباطنة وانصرافها عن الموضوعات الخارجية إلى الذات الروحية الداخلية . فكان من شأن هذا أن انصرفت الروح الأوربية عن العالم الخارجى إلى نفسها الداخلية . وإلى هذا الأثر ، الذى لا نود أن نقيم له كبير وزن فى هذه الناحية ، يمكن أن نرد ، إلى حد ما ، النزعة الحديثة إلى إقامة الوجود الخارجى على أساس الوجود الباطن ، وإدراك التعارض بين الذات والموضوع ، والاتجاه صوب جعل التقدم — فى المرتبة على الأقل — للذات على الموضوع ، حتى أصبح وجود الذات هو الذى يضع وجود الموضوع . فهذه النزعة قد بدأت مبكرة نشاهدها فى الحضارة السحرية العربية نفسها عند القديس أوغسطين الذى جعل الفكر هو الذى يضع الوجود ،

وبواسطة وجود الذات أثبت وجود الموضوع، مما استأنفه ديكارت بعد ذلك بزمان طويل بنفس الروح، بل وبنفس العبارات فى أكثر المواضع. وتبعاً لهذا الوضع الجديد لمشكلة المعرفة والوجود أقام نظريته فى الزمان، تلك النظرية المُفصلة المشهورة[١]، التى نجد فيها لأول مرة صورة تختلف بوضوح اختلافا بيناً عن النظرة اليونانية.

أجل، قد نجد فيها أشباهاً ونظائر لأقوال أرسطية، ولكن الشبه فى الظاهر أكثر منه فى الواقع والروح. فأرسطو يعرف الزمان كما رأينا بأنه مقدار الحركة أو عددها ومقياسها. وأوغسطين يؤمِّن على هذا القول مبتدئاً من القول بأن الزمان ليس حركة جسم، كما قال أرسطو تماماً («الاعترافات م ١١، ف ٢٤»)، وإنما هو مقدار للحركة. ولكن أوغسطين لا يلبث أن يوضح هذا القول، فيقول إن القياس هنا عملية أو فعل قياس، وليس مجردا؛ أى أن المهم هنا ليس فى كونه عدداً، بمعنى كم منفصل، بل المهم فعل العدّ نفسه. وفارق هائل بين أن نقول العدد بمعنى الكم المنفصل، والعدد بمعنى فعل العد: فالأول لا يتضمن مدة، بينما الثانى يقتضى المدة بالضرورة؛ والمدة معناها الاتصال والاستمرار، بينما العدد معناه الانفصال. ولذا نرى أوغسطين يؤكد بوضوح هذا المعنى قائلا: «لذا يبدو لى أن الزمان امتداد؛ ولكن امتداد ماذا؟ لا أدرى! أللروح؟ ماذا أقيس، حقاً يا إلٰهى، حينما أقول مثلا هذا الزمان أطول من الآخر، بوجه عام؛ أو بوجه خاص، إن هذا الزمان ضعف الآخر؟ إنى أقيس الزمان، أعرف ذلك. ولكنى لا أقيس المستقبل، لأنه لم يأت بعد؛ ولا الحاضر لأنه آن (أى لا يتجزأ وغير ممتد)؛ ولا الماضى، لأنه ليس حاضراً بعد. فماذا أقيس إذن؟ لقد قلت ذلك: إنه ليس الزمان الذى مضى، ولكنه الزمان الذى يمضى» («الاعترافات»، م ١١، ف ٢٦). فالمهم إذن فى القياس ليس نتيجته، ولكنه العملية نفسها، كفعل يمضى فى مدة؛ ولهذا فإن الزمان لا وجود له إلا إذا كان فى النفس تأثر مستمر؛ والقياس ليس قياس أشياء ليست موجودة بعد أن كانت، ولكنه قياس شىء يظل منطبعاً فى الذاكرة: «عقلى، فيك أقيس الزمان. ولا تسألنى بعد هذا مضايقاً: وكيف ذاك؟ بل دعنى ولا تشتت خاطرى بعاصفة

(١) عرضها خصوصا فى: «الاعترافات» م ١١؛ «مدينة الله»، م ١١، ف ٦. وراجع فى هذا: جان جيتون: «الزمان والسرمدية عند أفلوطين وأوغسطين»، باريس، سنة ١٩٣٣.

خيالاتك . إنني أقيس فيك الزمان ، أقيس الأثر الذى تتركه الأشياء وهى مارّة فيك ، وأقيس هذا الأثر حال كونى أقيس الزمان . ولذا استنتج من هذا أنه إما أن يكون الزمان هذا الأثر ، أو أنا لا أقيس الزمان » (المرجع نفسه ، م [١١] ، ف [٢٧]) .

ثم يخطو أوغسطين الخطوة الأخيرة فى إعطاء الزمان صفة الذاتية ، بأن يرد آناته الثلاثة إلى أحوال للنفس ثلاث كذلك : الذاكرة ، والانتباه ، والتوقع : «فمن ذا الذى يستطيع أن يقول إن المستقبل لم يأت فى النفس بعد ، إذا كان فى النفس توقع المستقبل ؟ ومن ذا الذى يستطيع أن يقول إن الماضى ليس حاضراً بعد ، إذا كان فى الذاكرة ذكرى الماضى ؟ ومن يستطيع أن يقول إن الحاضر ليس له حَيِّز لأنه يمر فى نقطة غير قابلة للقسمة ، إذا كان ثمة انتباه فيه يمر ما سيكون حاضراً ؟ ليس المستقبل طويلا ، لأنه غير موجود ، وإنما الطويل توقع المستقبل ، وليس الماضى طويلا ، إذ هو غير موجود بعد ، وإنما الطويل هو ذاكرة الماضى » (المرجع نفسه ، م [١١] ، ف [٢٨]) . وهذا يدل على أمرين : الأول أن الزمان لا يقوم إلا بالنفس ؛ والثانى أن الزمان ليس مكوناً من آنات غير قابلة للقسمة ، وإنما هو امتداد أو مدة متصلة ، والطابع الأصيل للزمان إذن هو المدة والاستمرار ، كما سيقول برجسون بعد هذا بزمان طويل .

وإذا كان أوغسطين يثير من الشكوك فى بدء بحثه (م ١١ ، ف ١٥) ما أثاره أرسطو فى مستهل حديثه عن الزمان (« السماع الطبيعى » ، ٢١٨ ا) ، فإن الغاية عند كليهما مختلفة : فأرسطو يبحث إشكالات الآن ، لكى يقول فى النهاية إن الزمان مكون من آنات ، بينا يورد أوغسطين الشكوك على الآن ، لكى يستبعده ويقول باتصال الزمان وعدم قابليته لأن يجزأ أية تجزئة ، ولا أن يقال بوجود وحدات غير منقسمة ولا ممتدة فيه . وأرسطو ينظر فى الصعوبات التى تقوم فى سبيل جعل الزمان والحركة شيئاً واحداً ، ولكن ليقول فى آخر الأمر إن الزمان عدد (بمعنى كم منفصل) ، بينا أوغسطين يفضى من هذا إلى جعل الزمان مدة الحركة واستمرارها ، وفى هذا تأكيد لاتصالها . كما أن أرسطو يثير مشكلة الصلة بين الزمان وبين النفس ، ولكن لكى يقول بأن الزمان خارج النفس وأسبق منها ، لأنه يقاس بحركة الكل أو حركة الفلك ، وإن

كان فكره هنا غير واضح كل الوضوح كما أشرنا إلى هذا من قبل ، وعلى العكس من هذا لانرى أوغسطين يربط الزمان بحركة كهذه ، بل يبدو من حديثه أن يجعله بالأحرى فى النفس ذاتها . وإذا كان يربطه بشىء فهو بالسرمدية التى يقوم فيها كل زمان وكل ماهو مشارك فى الزمان ، سرمدية الله طبعاً عند أوغسطين ، وإن كان هنا مظهر من مظاهر تأثره بالافلاطونية المحدثة . فالواقع ، أن من الواجب علينا أن نفسر الزمان عند أوغسطين على هذا الأساس الذاتى ، أى على أنه موجود فى النفس تدركه على أساس أحوالها الثلاث المذكورة آنفاً ، أعنى الزمان المفهوم ، لا الزمان بمعنى السرمدية من نوع خاص ، كذلك الزمان الأصيل الذى قال به أفلوطين وأتباعه . وليس معنى هذا ، مع ذلك ، أنه لم يقل بهذا الزمان الأصيل ، بل قال به متأثراً من غير شك بالأفلاطونية المحدثة ، وهو هو الذى يعنيه دائماً حينما يتحدث عن الزمان باعتباره أزلياً كخالقه ، الله ، وإن كان فكره فيما يتصل بمسألة الأزلية هذه غامضا قلقا .

وهذا الغموض نجده كذلك فى تصوره للتاريخ ، فهو لايتحدث بوضوح عن اتجاه للتاريخ والزمان ، لكن نظريته فى فلسفة التاريخ هى بعينها تلك التى عرضناها من قبل عند الروح العربية . ولا عجب ، فأوغسطين ينتسب إلى الروح العربية ، إلى الحضارة السحرية ؛ ولذا أقام صورة التاريخ فى كتابه الضخم « مدينة الله » على نحو مافعلت هذه الروح : أى على أنه عملية ذات اتجاه تبدأ من فعل الخلق إلى يوم الحساب ، وتطور التاريخ مرتب كله نحو تحقيق غاية هى تحقيق مدينة الله أو الجنة أو مملكة الله ، وإن تخلل ذلك ما تخلل من كفاح ونضال بين الكفر والإيمان .

ومن هنا فإن أوغسطين فى نظريته فى الزمان يؤذن باتجاه جديد فى فهمه : فبدل أن يكون موضوعياً ، سيكون ذاتياً قائماً بالنفس وحدها ؛ وبدلا من أن يعنى فيه بالآن وحده ، ستتجه الغاية إلى الآنين الآخرين ، وبخاصة الآن المستقبل ؛ وبدلا من أن يكون مكوّنا من آنات غير قابلة للقسمة ، وبالتالى منفصلة ، سيكون مكوّنا من مدة واستمرار ، وبذا يكون متصلا ؛ وبعد أن كان يدور على نفسه فى دورات متشابهة متعاقبة لاتنتهى ، سيكون ذا اتجاه .

إلا أن جعل الزمان ذاتياً خالصاً لم يتم إلا فى الحضارة الأوربية بعد ذلك بزمان طويل على يد كنت . فقد رأى كنت أنه بإزاء نظرتين فى الزمان : إحداهما نظرية نيوتن ، والأخرى نظرية ليبنتس .

أما نيوتن فقد قسم الزمان إلى زمانين : مطلق ، ونسبي أما الزمان المطلق فهو الزمان الحقيق الرياضى ، وهو قائم بذاته مستقل بطبيعته ، فى غير نسبة إلى أى شىء خارجى ، ويسيل باطراد ورتوب ، ويسمى أيضاً باسم المدة . وعلى العكس من هذا نجد الزمان النسبي ظاهرياً عامياً ، وهو مقياس حسى خارجى لأية مدة بواسطة الحركة ؛ وهو الزمان المستعمل فى الحياة العادية على هيئة ساعات وأيام وشهور وأعوام ؛ وقد يكون دقيقاً ، وقد لا يكون متساوياً مطرداً . وهذا الزمان الثانى يستخدم فى الفلك كمقياس لحركة الأجرام السماوية ، لأن زمان الفلكيين مرتبط بحركة ، بينما الزمان المطلق كما قلنا لا يرتبط بأية حركة . وهذا الزمان الأخير توجد فيه معية مطلقة ، بمعنى أن من الممكن أن يقع حادثان معاً وفى نفس الوقت بالنسبة إلى الزمان المطلق ولو كان أحدهما مرتبطاً بالشمس مثلا ، والآخر بعُطارد ، دون أن يعنى نيوتن ببيان هل : هذه المعية المطلقة بالنسبة إلى نظامين فى سكون نسبي فيما بينهما ، أو متحركين الواحد قُبالة الآخر ، وهى المشكلة التى أثارتها نظرية النسبية فيما بعد .

يقول نيوتن إذن بزمان مطلق قائم بذاته يشبه ذلك الزمان الأصيل الذى قالت به الأفلاطونية المحدثة ، وبزمان نسبي يقرب من الزمان الطبيعى الارسطالى ، إن لم يكن هو بعينه . ثم ينظر إلى كليهما على أنه موجود فى الخارج ، وليس شيئاً من وضع النفس ، وكأننا عدنا بهذا إذن إلى النظرة اليونانية . والقول الأول معناه أن الزمان موجود مطلق ، أعنى أنه يوجد مستقلا عن الحركات التى تجرى به ؛ والثانى معناه أن الزمان موضوعى وليس ذاتياً .

فجاء ليبنتس وأنكر عليه هذا القول قائلا : إن الزمان هو نظام التوالى ، وهو إذن لا يقوم إلا فى النسب الموجودة بين أشياء تتوالى أى أنه تابع للأشياء ، وليس سابقاً عليها . ويسوق الدليل على هذا معتمداً على مبدأ العلة الكافية فيقول : إنه لو اعترض

إنسان قائلا : لماذا لم يخلق الله الأشياء كلها قبل الوقت الذى خلقها فيه بسنة ، واستنتج من هذا أن الله قد فعل شيئاً ليس من الممكن أن يكون ثمة علة لماذا فعله ولم يفعل غيره ، أى أنه لاتوجد هنا علة لكون الله خلق الأشياء فى هذه اللحظة المعينة دون غيرها — نقول إن هذا الاستنتاج منه يكون صحيحاً لوكان الزمان شيئاً خارج الأشياء الزمانية ، فنى هذه الحالة ليس ثمة من علة لكون الأشياء حدثت فى هذه اللحظات دون تلك الأخرى مع بقاء تواليها كما هو . ولكن هذا بعينه يدل على أن اللحظات ليست بشىء خارج الأشياء ، وأنها ليست شيئا آخر غير نظامها المتوالى ؛ وتبعا لهذا فسؤال المعترض لامحل له ، لأن المسألة ستعود إذن إلى مسألة نسب بين الأشياء . ولا مجال للتحدث هنا بعدُ عن لحظة أولى من أخرى . وهذه البرهنة تقوم ، كما هو ظاهر ، على أساس صحة مبدأ العلة الكافية . ولذا فإن كلارك فى دفاعه عن نظرية نيوتن ينقض رد ليبنتس على أساس بيان خطأ هذا المبدأ ، فيرد عليه حجته ببرهان عكسى [١] .

ومع أن ليبنتس قد خطا خطوة واسعة فى سبيل التجريد والذاتية بهذا التعريف الجديد الزمان ، فإنه مع ذلك قد ظل موضوعياً إلى حد كبير . إذ هو ينظر إلى هذه النسب ، نسب التوالى ، على أنها نسب حقيقية بين حدود حقيقية ، هى لحظات متتالية ، تمر بها فى الواقع الأشياء المستمرة ذوات المدة . وإذا كان مع ذلك قد سار فى اتجاه الذاتية بأن ميز بين الزمان وبين المدة كما فرق بين المكان وبين الامتداد على أساس « أن المدة والامتداد صفات للأشياء ، بينما الزمان والمكان ينظر إليهما على أنهما خارج الأشياء يفيدان فى قياسها » [٢] ، وبالتالى ستكون المدة والامتداد أشياء خارجية موضوعية ، بينما الزمان والمكان أقرب إلى الذاتية ، نقول إنه على الرغم من هذه التفرقة — التى لم يراعها ليبنتس ، مع ذلك ، باستمرار — لم ينعت الزمان والمكان بأنهما ذاتيان ولا وجود لهما فى الموضوعات الخارجية ، بل اكتفى بأن قال إنهما مطلقان

---

(١) راجع هذه البراهين والمراسلات بين ليبنتس وكلارك ، فى طبعة أردمن سنة ١٨٣٩ — سنة ١٨٤٠ ، ص ٧٥٢ . وفيما يتعلق بهذه البراهين وقيمتها بين المتحاورين ، راجع : فان بيما ، « المكان والزمان عند ليبنتس وكنت » ، ص ١٥٢ — ص ١٥٨ ، باريس ؛ سنة ١٩٠٨ .

(٢) « امتحان مبادىء مالبرانش » ؛ نشرة أردمن المذكورة ، ص ٦٩٣ أ .

متخيَّلان ، « لأن الأشياء الذاتية المطردة ، التى لاتشتمل على أى تنوع ، ليست إلا تجريدات فحسب ، مثل الزمان والمكان وما أشبه هذا من كائنات تقول بها الرياضيات البحتة »[1] .
وهو هنا قد نعتها بالتجريد ، ولكنه لا يقصد من ذلك أنه من نتاج الذات وحدها ، بل نقصد أنها خالية من الموضوعات ، فالتجريد إذن تجريد من الموضوعات فى الذهن ، وليس ابتكاراً من الذات أو العقل لاوجود له فى هذه الموضوعات التى جردت عنها .
ولذا يقول بكل وضوح ، وهو يتحدث عن تولد فكرة الزمان فى ذهننا من تأمل العمليات النفسية ، « إن سلسلة من الإدراكات تثير فينا فكرة المدة ، ولكنها لاتصفها » ، أو : « إن التغير فى الإدراكات يتيح لنا فرصة التفكير فى الزمان »[2] ، أى أن الزمان لايتولد فينا إلا بمناسبة الادراكات أو التغيرات ، وليس شيئا موجوداً فى النفس بفطرتها .

ولذا جاءت حملة كنت شاملة للنظريتين معاً ؛ بل كان النقد أشد وأعنف بالنسبة إلى ليبنتس ، لأن نظريته كانت هى السائدة فى المدرسة الألمانية المعاصرة له فى ذلك الحين ، مدرسة ڤولف .

ولما كان غرضنا هنا ليس العرض التاريخى ، بل النقدى المستخرج للمشاكل ، فإننا لن نتتبع تطور فكر كنت فيما يتصل بنظرية الزمان ، وما تخلل هذا التطور من اختلاف وتحول ، وإنما سنكتفى ببيان هذه النظرية فى صورتها الأخيرة النهائية ، أعنى كما عرضها فى « نقد العقل المجرد » ؛ بل لن يكون هذا البيان بيانا تفصيلياً شاملا يثير كل المشاكل التى تدور من حول هذه النظرية وكيف انتقدها المعاصرون ؛ وإنما سنسير على وفق المنهج الذى رسمناه لأنفسنا فى هذا العرض النقدى لأهم نظريات الزمان . ولكى يكون القارىء قادراً على متابعة النقد ، نبدأ بأن نعرض له المميزات الرئيسية لفكرة الزمان عند كنت .

فنقول إن كنت فى عرضه لهذه الفكرة فى القسم الثانى من الحساسية المتعالية (§§ ٤

---

(١) « المقالات الجديدة » ؛ نشرة أردمن ، ص ٢٢٢ ب .
(٢) النشرة السالفة ، ص ٢٤١ . وهو هنا يشير إلى لوك : « مقال فى العقل الإنسانى » م ، ف ١٤ ، ٢ ومايليه ، ويرد عليه .

–٧، ط ١، ص٣١–ص٤١ – ط ب ، ص٤٦–٥٨) قد قسم هذا العرض إلى قسمين: عرض ميتافيزيقي ، وآخر متعالٍ ، وهي قسمة لا نجدها إلا في الطبعة الثانية ، فضلا عن أنه في هذه الطبعة عينها لا يزال يوجد شيء من الخلط ، إذ حشر الحجة الثالثة المتعالية في زمرة الحجج الميتافيزيقية . والفارق بين العرض الميتافيزيقي والعرض المتعالي أن أن الأول يحلل الفكرة أو الامتثال في ذاته ، أي بما هو في مضمونه ، مبيناً بهذا التحليل أن هذا الامتثال ليس مستعاراً أو متوقفاً على التجربة ، بل هو قَبْلي . أما العرض المتعالي لامتثال مافيبينه كمبدأ على ضوئه يمكن أن يفهم إمكان معارف تركيبية قبلية أخرى، أي أنه يبين أن ثمة معارف قبلية أخرى مركبة تؤخذ من الامتثال ، وأن مثل هذه المعرفة ليست ممكنة إلا إذا شرح الامتثال على نحو خاص ، أي على أنه قَبْلي [١] .

أما العرض الميتافيزيقي فيتضمن خمس حجج يمكن أن تقسم إلى قسمين : الأول يبرهن فيه على أن الزمان ليس امتثالا تجريبياً ، بل هو قبلي ؛ والثاني يبرهن على أن الزمان عيان ، وليس تصوراً .

فالحجة الأولى تقول إن الزمان ليس تصوراً تجريبياً ، أي امتثالا أخذ عن أية تجربة . والدليل على هذا ضرورة تصور الزمان من أجل إدراك المعية والتوالي ؛ فليس في وسعنا أن أن نمثل لأنفسنا طائفة من الأشياء موجودة معاً (المعية) أو في أزمنة مختلفة (التوالي) إلا إذا افترضنا الزمان كأساس قبلي يقوم عليه هذا الامتثال ، سواء شعرنا بهذا أم لم نشعر . ذلك لأن معرفتنا معية أشياء أو تواليها ليس معناه فقط معرفة اختلافات كيفية بينها ، وإنما هي معرفته أنها حادثة في زمان واحد ، أو في أزمنة متوالية مختلفة . فهذه الحجة إذن تتضمن أمرين : الأول أن الاختلاف الزمني لا يمكن أن يرد إلى اختلاف

---

(١) راجع : « نقد العقل المجرد » ، ط ب ، ص ٤٠ . وسنشير دائماً إلى الطبعة الثانية بالإشارة ط ب ، وإلى الأول بالاشارة ط ا ، كماهي العادة . وكلة امتثال هنا تقابل في الألمانية **Vorstellung** والفرنسية **représentation** ، وامتثل الشيء = تصوره ، ولما كان في اللفظ الافرنجي معنى التمثيل أيضا ، فقد وجدنا هذا اللفظ خير مقابل له . أما قبلي فتناظر **a priori** أي سابق على التجربة . وعيان يناظر **Anschauung, Intuition** ، وتصور = **Begriff, Concept**

فى الكيف ، بل هو اختلاف من نوع خاص به ، يشترط وجود الزمان كشىء قبلى ؛ والثانى أن الزمان ليس تجريداً من التجربة أو الموضوعات المحسوسة ، كما يزعم ليبنتس فيما رأينا من قبل ، كما نجرد الألوان أو الطعوم .

ولكن هذه الحجة سلبية فحسب ، إذ كل ما تقوله إن الزمان ليس امتثالا مأخوذاً عن التجربة . ولذا أردف بها الحجة الثانية فقال : إن الزمان امتثال ضرورى يقوم عليه كل عيان ؛ ويمكن أن يدرك مستقلا عن الظواهر . والنتيجة لهذا أن الزمان إذن قَـبلى ، والدليل على هذا أننا لا نستطيع أن نستبعد الزمان من الظواهر عامة ، مع أننا نستطيع أن نفهم الزمان خالياً من الظواهر . وتحقيق الظواهر لا يمكن أن يتم إلا فيه . والنتيجة لهذا إذن أن الزمان لا يقوم على الظواهر ، بل الظواهر هى التى تقوم على الزمان ، وبدون الزمان لا يتصور تحقق الظواهر ، أى أن الزمان إذن قَـبْـلى ضرورى لكل حركة حسية .

وهذه الحجة الثانية قد لاقت الكثير من النقد منذ عصر كنت حتى اليوم ، ومن أهم ما وجه إليها ما أورده فاينجر فى « شرحه لنقد العقل المجرد » (جـ٢ ص٣٧٠ ، سنة١٩٢٢) فقال إن بها خطأ من وجهة نظر كنت نفسه ، لأن هذه الضرورة التى يتحدث عنها هنا ضرورة نسبية ، وليست مطلقة ، ومثل هذه الضرورة النسبية لا تنهض دليلا دقيقاً على القَـبلية ، لأن كونى لا أستطيع امتثال الظواهر بدون زمان لا يبرهن بعد على أن امتثال الزمان هو امتثال سابق على التأثرات الحسية ، مع أننا نريد البرهنة على أن امتثال الزمان امتثال قبلى . وينقدها آخرون على أساس أنه ليس فى وسع المرء أن يتصور الزمان خالياًمن الظواهر ، ومنفصلا عن كل موضوع من موضوعات التجربة . والنقد الأول على جانب كبير من الوجاهة ، لأن مجرد كون الظواهر لا تمتثل بدون زمان ، لا يدل بعد على أن الزمان موجود وجوداً قبلياً فى العقل ، فالضرورة هنا ليست إذن ضرورة مطلقة ، أو ليست بعدُ كذلك على أقل تقدير ، وإنما هى نسبية ، أعنى أنها ضرورة بالنسبة إلى الظواهر وحدها ولا ندرى بعد هل هى ضرورة أيضا بالنسبة إلى تركيب العقل الإنسانى نفسه ، حتى نقول إن فكرة الزمان قبلية ، أى موجودة بالضرورة

فى طبيعة العقل بالفطرة والماهية (١). أما النقد الثانى فكنت أول من يعترف به إلى حد كبير (راجع ماقاله فى « نقد العقل المجرد » ، ط ب ص ٢١٩) ، إذ يقول إننا لا نستطيع أن ندرك الزمان الخالى كما هو ؛ بل لكى ندرك الزمان لابد من أن ندرك وجود أشياء به ؛ أما إدراك زمان خال فلا يتم إلا بالحذف والإسقاط لصفات المحسوسات ، أى بالتجريد الخالص ، كما نفعل فى الهندسة مثلا حينما نركب فى العيان الخالص (أى العيان الخالى من التجربة الحسية) أشكالا هندسية قبلية ؛ أو حين نتصور الزمان على هيئة كُلٍّ واحد له بعد واحد ، بينما للمكان ثلاثة أبعاد . ولكننا هنا كما قلنا فى عالم التجريد الخالص ، لا فى حالة العيان بالمعنى الحقيقى .

ذلك إذن هو القسم الأول من العرض الميتافيزيقى بشقيه السلبى والإيجابى ، قد أراد كنت أن يبرهن فيه على أن الزمان امتثال قبلى ، وهو يريد الآن فى القسم الثانى المكون من الحجتين الرابعة والخامسة فى عرضه أن يبرهن على أن الزمان عيان وليس تصوراً .

والعيان عند كنت هو الامتثال الجزئى ، بينما التصور هو الامتثال الكلى ، أعنى أننى فى حالة العيان امتثل موضوعا جزئياً ، وفى حال التصور امتثل الصفات المشتركة بين عدة موضوعات . والعيان أسبق من التصور ، لأنه مباشر يتصل بموضوعه مباشرة عن طريق الحس ، بينما التصور يتكون بواسطة العيانات ، ولذا ليس على صلة مباشرة بالموضوعات .

والزمان عيان بهذا المعنى ، أى بمعنى أنه امتثال موضوع جزئى . أما امتثال الموضوعات المتزمنة بالزمان ، فهذا هو الزمانية . ويبرهن كنت على هذا بحجتين : الأولى أن الزمان واحد ، وليس كثيراً . والثانية أن الزمان لا متناه .

يقول كنت فى الحجة الأولى منهما إن الزمان ليس تصوراً كلياً ، ولكنه شكل خالص للعيان الحسى . وذلك لأن المرء لا يستطيع أن يتصور غير زمان واحد ووحيد ، أما الأزمنة المختلفة فليست إلا أجزاء لهذا الزمان الواحد . وإذا كان الزمان واحداً ،

---

(١) راجع مناقشة هذه المسألة بالتفصيل فى شرح ڤاينجر على نقد العقل المجرد ، ج ٢ ص ١٩٣ — ص ١٩٦ ، وفيه الإشارة إلى الأبحاث التى أثيرت فى هذا الصدد .

فهو لا يقبل أن يكون ذا تصور ، بل ذا عيان ، ما دام التصور يتركب من امتثال عدة أشياء ، بينما العيان من امتثال شيء جزئي واحد . ويضيف إلى هذا دليلا آخر هو أن القضية القائلة بأن الأزمنة المختلفة لا يمكن أن توجد معاً — هذه القضية لا يمكن أن تشتق من تصور كلي ، وإنما هي ممكنة فحسب إذا كان امتثال الزمان عياناً . ذلك لأن هذه القضية قضية تركيبية ، والقضية التركيبية لا تصدر عن التصور وحده ، ولهذا فإن هذه القضية متضمنة مباشرة في العيان الخاص بالزمان ، أي في امتثال الزمان .

وهذه الحجة بعينها تقود إلى الحجة الثانية من هذا القسم ، لأن اللاتناهي في الزمان ليس له معنى آخر غير أن كل مقدار أو جزء معين من الزمان ليس ممكناً إلا بإجراء تحديدات في زمان واحد شامل له يفترض سابقاً . ولهذا فإن الامتثال الأصلي ، أي الزمان ، يجب أن يكون لا محدوداً . ومعنى هذا أن الزمان الواحد الشامل يجب أن يسبق امتثاله عيانات أزمنة مختلفة . وهذا كان للدلالة على أن الزمان عيان وليس تصوراً ، ما دام واحداً . وهذا ما قالته الحجة السابقة ، ولكنه يضيف في هذه الحجة إلى ما سبق أن كون الزمان عياناً يستنتج أيضاً من كونه لا محدوداً ، أو لا متناهياً (والمعنى هنا واحد ، إذ هنا عدم دقة في التعبير من جانب كنت) . والعلة في هذا الاستنتاج يبينها كنت على نحو يختلف بين الطبعتين : ففي الطبعة الأولى (ط ١ ، ص ٣٢) يقول إن السبب في هذا أن أجزاء التصور تسبق منطقياً التصور نفسه ، ولكنه استبعد هذا من الطبعة الثانية (ط ب ، ص٤٨) وقال : إن السبب هو أن التصورات لا تحتوي إلا على امتثالات جزئية . فعلى أساس الطبعة الأولى يمكن أن تصاغ برهنة كنت في شكل قياس كالآتي [١]: الامتثال ، الذي لا تتصور أجزاؤه إلا بالتحديد ، ليس تصوراً ، بل عياناً . والزمان امتثال من هذا النوع الذي لا تتصور أجزاؤه إلا بالتحديد ، إذن الزمان ليس تصوراً بل هو عيان . وكون الزمان لا تتصور أجزاءه إلا بالتحديد معناه ، أو يقتضي ، اللاتناهي في الزمان ، كما هو ظاهر من تعريفنا الأصلي لمعنى اللاتناهي في الزمان . ولذا يمكن أن يصاغ القياس السالف هكذا : امتثال اللامتاهي ليس تصوراً ، بل عياناً والزمان امتثال

---

(١) كما فعل فاينجر « شرح نقد العقل المجرد لكنت » ، ج ٢ ، ص ٣٧٥ .

للامتناهي ، إذن الزمان عيان وليس تصوراً . فالمعنى الذى يستخلص من تحرير الطبعة الأولى إذن هو أنه فى التصورات تسبق امتثالاتُ الأجزاء امتثال الكل ، ولكننا نرى فى الزمان أن امتثال الكل يسبق امتثال الأجزاء . إذن الزمان ليس تصوراً . أما فى الطبعة الثانية فقد قال : إن التصورات لا تحتوى امتثالات جزئية فحسب . ويمكن أن تصاغ البرهنة حينئذ على الشكل التالى : التصور لا يحتوى إلا على امتثالات جزئية ؛ الزمان يحتوى على غير الامتثالات الجزئية ، إذن الزمان ليس تصورا . ولكن كنت لم يذكر المقدمة الصغرى ، فكان تحرير الطبعة الثانية ناقصاً ، ولذا فإن فاينجر [1] مثلا يرى أن تحرير الطبعة الأولى أفضل ، ويعزو هذا التعديل من جانب كنت إلى محاولته فى الطبعة الثانية أن يوفق بين الحجة الأخيرة فى الزمان والحجة الأخيرة فى المكان التى عدلها تعديلا كبيراً فى هذه الطبعة الثانية . وأياما كان الأمر فى تفضيل أحد التحريرين على الآخر ، فإن مقصد كنت من هذه الحجة أن يبين أن فكرة اللاتناهى فى الزمان تقتضى فكرة العيانية لأن كل تحديد أدناه يفترض مقدماً زماناً لا نهائياً ، وما دام امتثال اللاتناهى بالعيان ، فالزمان باعتباره لا متناهياً هو عيان وليس تصوراً .

وبهذا أثبت كنت أن الزمان عيان ، وبهذا أيضاً فرق بين الزمان والزمانية ، فهذه ناشئة عن عيانات مباشرة ضمت تحت تصور واحد ، هى عيانات الأشياء المتزمنة بالزمان ؛ والنتيجة لهذا أن الزمان أصيل ، بينما الزمانية مشتقة ومتفرعة على الزمان .

وفى هذا العرض الميتافيزيقى يلاحظ أننا لم نعرض الحجة الخامسة (المذكورة ثالثة فى عرض كنت) لأنها تنتسب إلى العرض المتعالى ، كما يقول كنت نفسه فى أول هذا العرض . ولسنا نفهم الداعى لحشره فى العرض الأول إلا أن يكون ذلك إهمالا من كنت وعدم دقة ، كما لاحظ فاينجر بحق (الكتاب المذكور ، جـ ٢ ص ٣٧٢) . ولذا سنعرضها هنا فى العرض المتعالى .

فى هذه الحجة يقول كنت : إن « إمكان المبادىء الضرورية الخاصة بنسب الزمان ، أو بديهيات الزمان بوجه عام ، هو الآخر يقوم على أساس تلك الضرورة القبلية ،

---

(١) المرجع السابق : جـ ٢ ، ص ٣٨٠ — ص ٣٨١ .

(ط ا : ٣ = ط ب ٤٧) التي برهن عليها في الحجة الثانية من القسم الأول من العرض الميتافيزيقي . أعني أنه يستنتج من قبلية امتثال الزمان ضرورةَ بديهيات الزمان ، مما يؤدي أيضا إلى البرهنة على قبلية امتثال الزمان . وبديهيات (أو مُتَعارفات) الزمان يذكر هنا أنها اثنتان : ١) الزمان ذو بُعد واحد ؛ ٢) الأزمنة المختلفة ليست معاً ، ولكن الواحد بعد الآخر . فهاتان المتعارفتان لا يمكن أن تستخلصا من التجربة ، لأن التجربة لا تقدم لنا كلية دقيقة ولا يقينا ضروريا ؛ وهما قواعد ضرورية لإمكان التجربة ونعرفهما قبل التجربة ، وإن كانا ضروريين لها . فإن التجربة تعرفنا أن هذا الشيء هو كذا ، لا أنه هو بالضرورة كذا ، بينا هذه المبادىء قواعد تخضع لها التجربة وبدونها لا تكون ممكنة .

ويضيف إليها في الطبعة الثانية حجة أخرى تحت باب العرض المتعالي هذا ، خلاصتها أن التغير (بما فيه الحركة ، بمعنى حركة النقلة عند أرسطو) لا يمكن أن يفهم بدون الزمان كعيان قبلي . وذلك لأن التغير معناه الجمع بين محمولات متناقضة في موضوع واحد بالذات ، مثل الجمع بين الوجود واللاوجود لشيء واحد في مكان واحد . إنما يمكن في الزمان وحده أن يتلاقى محمولان متقابلان بالتناقض في موضوع واحد ، وذلك بأن يكون الواحد «بعد» الآخر . فالزمان إذن هو الشرط الضروري الكلي لفهمنا للتغير والحركة ؛ وقانون التناقض كما يصوغه المنطق الصوري لا يشير إلى الزمان ، ولا يخضع هذا له . وهذا التصوير للزمان ، أي باعتباره الامتثال القبلي الخالي من التجربة السابق عليها ، هو وحده إذن الذي يفسر إمكان هذه المجموعة من الأحكام القبلية التركيبية المعروضة في المذهب العام للحركة . وهذا يدل إذن على أن فكرة الزمان تشتق منها أحكام تركيبية قبلية أخرى ، وهذا جزء مما يفعله العرض المتعالي لمضمون أية فكرة ، كما قلنا من قبل ؛ والجزء الثاني ، وهو كون هذه الأحكام قبلية والمعرفة التي نحصل عليها من الفكرة قبلية ، قد برهنت عليه الحجة السابقة . وبذا ينتهي هذا العرض المتعالي .

وعن طريق هذين العرضين أثبت كنت إذن أن الزمان عيان خالص[1] ؛ وهذا

---

(١) العيان الخالص reine Anschauung هو الذي تجرد فيه الإضافات الزمانية والمكانية من الموضوعات التي تقوم بينها هذه الإضافات .

العيان الخالص هو الشرط لكل معرفة قبلية لدينا عن الزمان بما فى ذلك البديهيات العامة ؛ ومضمون هذا العيان الخالص هو النسب أو الإضافات الزمانية التى لا بد أن تتحقق الظواهر على أساسها بالنسبة إلى الذات العارفة ؛ أعنى أن الزمان شكل للظواهر .

ثم يستخلص النتائج التى تتضمنها هذه الأقوال ، فيجدها ثلاثا :

الأولى أن الزمان ليس شيئاً موجوداً بذاته قائماً مستقلا، وليس شيئاً باطناً فى الأشياء كصفة موضوعية لها ؛ وهو بالتالى لا يبقى ، حين نجرد كل الشروط الموضوعية لامتثاله . لأنه لو كان قائماً بذاته ، لكان شيئاً واقعياً وغير واقعى معاً : واقعياً من حيث أنه لا يوجد مستقلا عن الأشياء المتزمنة ، وإن كنا بالفكر نسقط الموضوعات الحسيّة منه وندركه فى عيان خالص ؛ وغير واقعى لأنه سيكون شيئاً ليس له من وظيفة فى الوجود إلا أن يتقبل كل شىء واقعى فيه ، دون أن يكون ثمة أى شىء واقعى (ا ٣٩ = ب ٥٦) . وفى هذا رد على نيوتن « ومن يدرسون الطبيعية من الرياضيين عامة » ، وينعت كنت الزمان — والمكان — فى هذه الحالة بأنه سيكون لا شيئاً[١] . وإذا نظرنا إليه على أنه باطن فى الأشياء « كما يزعم بعض دارسى الطبيعة من الميتافيزيقيين » (ا ٤٠ = ب ٥٦) ، ونظرنا إليه حينئذ على أنه نظام إضافات الظواهر المتوالية ، فإن هذا يؤدى إلى إنكار كل صحة للنظريات الرياضية القبلية فى صلتها بالأشياء الواقعية . بل سيكون الزمان (والمكان ، كما فى كل ما مضى ، إذ لا يفصل كنت مطلقاً بينهما فى طول عرضه لنظريتى الزمان والمكان) على هذا الرأى من خلق الخيال وحده ، هذا الخيال الذى يجب أن يكون أصله فى التجربة . وعلى هذا فإنه إذا كان الزمان صفة للأشياء فى ذاتها — أو الموضوعات الخارجية ، والمعنى واحد — فإننا لن نستطيع أن نبلغ اليقين الضرورى الذى تقول به الرياضيات ، ولن نقوى على القول بأن الحقائق الرياضية تنطبق على العالم الواقعى . ولهذا يرى كنت أن حظ الأولين ، أى الذين قالوا بأن الزمان شىء قائم بذاته ، وهم نيوتن وأتباعه ، خير من حظ الآخرين ، أعنى دارسى الطبيعة من الميتافيزيقيين ، الذين قالوا بأن الزمان نظام النسب أو الإضافات على هيئة التوالى ، ويقصد بهم كنت ليبنتس

---

(١) اللاشىء Unding هو ما يكون تصوره متناقضا فى ذاته .

ومدرسته ، خصوصاً مدرسته الألمانية التي يتزعمها ڤولف . وعلى هذا فإنه إذا كان الزمان صفة أو نظاماً باطنا فى الأشياء الخارجية ذاتها ، فلن يسبق إذن الأشياء كشرط لها ، ولن يكون فى الوسع معرفته وعيانه قبلياً عن طريق القضايا التركيبية . وإنما تكون القضايا التركيبية أو المعرفة القبلية ممكنة عن طريقها ، إذا لم ينظر إلى الزمان إلا على أنه الشرط الذاتى الذى به وحده يمكن أن يقوم العيان فينا : إذ فى هذه الحالة ، شكل العيان الباطن يمكن أن يُمْتَثَل قبل الموضوعات ، وبالتالى يمتثل قبليا .

فالزمان عند كنت إذن شكل من شكول الحساسية الإنسانية ، أى لا يرجع إلا إليها ؛ فلا يمكن أن تظهر الأشياء لنا فى التجربة الحسية إلا على هيئة الزمان ، بمعنى التوالى ؛ وليس إذن شكلا للأشياء ، فى ذاتها ، أى الأشياء الخارجية ، بصرف النظر عن الذات العارفة . حقاً إن الظواهر تتضمن حقيقة الأشياء فى ذاتها ، لأنها ظواهر لها ؛ ولكن الإضافة الزمانية (والمكانية ، كما هى الحال دائما) ليست صادرة عن هذه الأشياء فى ذاتها ، بل عن حساسيتنا نحن العارفين المدركين . ذلك أن الأشياء فى ذاتها لا تأتى إلى عقولنا كما هى دون تغيير ، بل لا بد أن تمر بهذا الإطار ، إطار الزمان (والمكان) ، فتترتب وفقاً له ؛ فكأنها بمجرد أن تصبح مدركة ، لابد أن تظهر على هيئة الزمان (والمكان) ؛ ونحن لا نعرفها كما هى فى ذاتها ، بل كما تبدو لنا ؛ ولهذا فنحن لا نعرف إلا الظواهر (أى ما يظهر لنا نحن) ، ولا نعرف حقيقة الأشياء كما هى فى ذاتها .

والزمان إذن ليس إلا شكل الحس الباطن ، أعنى ، شكل عيان أنفسنا وحالنا الباطنة . ولا يمكن أن يكون صفة محددّة للظواهر الخارجية ، وليس له شأن بالحجم أو بالوضع ، ولكن شأنه هو بالإضافة (أو النسبة) التى توجد بين الامتثالات فى حالنا الباطنة . ولما كان هذا العيان الباطن لا يعطينا حجماً ، فإننا نحاول أن نسد هذه الحاجة بواسطة المماثلات ، بأن نتصور توالى الزمان على هيئة خط يتقدم إلى ما لانهاية ، فيه لا يكون المختلف (أى الأشياء المختلفة المتوالية المكونة له) إلا سلسلة من اتجاه واحد فحسب ؛ ونستدل من خصائص هذا الخط على كل خصائص الزمان ، مع هذا الفارق الوحيد : وهو أنه بينما أجزاء الخط فى حالة معية ، فإن أجزاء الزمان فى حالة توال . ومن هذه

الحقيقة عينها ، أعنى أن كل إضافات الزمان تسمح بالتعبير عنها فى عيان خارجى ، يكون من الجلى أن الامتثال نفسه عيان ، (٣٣١ = ب ٤٩ — ٥٠) ؛ وتلك هى النتيجة الثانية .

والنتيجة الثالثة هى أن الزمان هو الشرط الشكلى القبلى لكل الظواهر أيا كانت . وفى هذا يزيد الزمان عن المكان : إذ المكان ، باعتباره الشكل الخالص (أى الخالى من التجربة) لكل عيان « خارجى » ، قد حُدد على هذا النحو بما هو خارجى فحسب ؛ فهو إذن شرط قبلى للظواهر الخارجية وحدها دون غيرها . أما الزمان فإنه شكل خالص لكل عيان باطن ، وخارجى معــاً ، لأن « كل الامتثالات ، سواء أ كانت لموضوعات خارجية فحسب ، أم لغيرها أيضا ، تنتسب إلى حالنا الباطنة ، كصفات أو تحديدات لعقلنا ، ولما كانت هذه الحال الباطنة تقع تحت الشرط الشكلى للعيان الباطن وبالتالى تنتسب إلى الزمان ، فإن الزمان شرط قبلى لكل الظواهر أيا كانت » (٣٤١ = ب ٥٠) . فكل الظواهر إذن خاضعة للزمان ، لأن الزمان شكل للعيان الباطن ، والعيان الظاهر يخضع للعيان الباطن ، فالزمان إذن شكل قبلى للظواهر كلها .

ولكن هل معنى هذا أنه ليس للزمان أية حقيقة موضوعية ؟ كلا ، بل له حقيقة موضوعية من حيث صلته بكل الموضوعات التى يمكن أن تقدم لنا بوساطة الحس . ولما كانت كل امتثالاتنا بالنسبة إليها حسية ، فليس ثمة موضوع يقدم لنا فى التجربة الحسية لا يخضع لشرط الزمان ؛ فالزمان إذن موجود فى كل امتثالاتنا عن الموضوعات الخارجية . ولكن ليس معنى هذا أن له وجوداً مطلقاً مستقلا عن تجربتنا وامتثالاتنا ، أى وجوداً كوجود الموضوع الخارجى أو الشىء فى ذاته ، بأن يكون صفة باطنة للأشياء فى ذاتها ، أو ذا وجود مستقل قائم بنفسه .

فكون الزمان موجوداً فى كل تجربة حسية وامتثال ، دون أن يكون شيئاً موجوداً فى الخارج كوجود الشىء فى ذاته ، هذا هو ما يسمى باسم المثالية المتعالية للزمان . « والذى نعنيه بهذا التعبير هو أننا إذا جردنا الشروط الذاتية للعيان الحسى ، فإن الزمان لا يكون شيئاً ، ولا يمكن أن يُعزى إلى الموضوعات فى ذاتها (مستقلة عن صلتها

بعياننا) على نحو القيام بالذات أو على نحو الوجود كصفة فيها ، (١ ٣٦ = ب ٥٢) .

فكانْن كنت لا ينكر إذن موضوعية الزمان ، باعتباره الشرط لكل تجاربنا ؛ وإنما الذى ينكره هو واقعيته المطلقة ؛ « والزمان ليس إلا شكل عياننا الباطن ؛ حتى أننا إذ أسقطنا من عياننا الباطن الشرط الخاص لحساسيتنا ، فإن فكرة الزمان تسقط بهذا أيضا ؛ فهو لا يوجد فى الموضوعات ، بل فى الذات المعانية لها » (١ ٣٧ — ٣٨ = ب ٥٤) .

ولكننا نتساءل بعد هذا : ما معنى هذه الموضوعية ؟ وهل هى موضوعية حقا ؟ أظن أن نظرة بسيطة إليها ، تدل على أنها ليست الموضوعية المفهومة عادة . فالموضوعية معناها الوجود فى خارج العقل ، أى فى الأشياء ذاتها سواء أكان ذلك على نحو جوهر أى شىء قائم بذاته ، أم على نحو عرض ، أى صفة يتصف بها الموضوع الخارجى . وكنت ينكر الموضوعية بكلا المعنيين بوضوح ، فمن البيِّن إذن أن الموضوعية التى يعنيها ليست هى ما نعنيه عادة من هذا اللفظ . وإنما الذى يقصده من موضوعيته ، هو أنه واقعى ذو حقيقة ، وليس وهماً أو من نتاج الخيال ، وإن كانت هذه الواقعية باطنة صرفة ، لا وجود لها إلا فى عقولنا كشروط لا تستطيع الحساسية بدونها أن تدرك مضمونَ التجربة الخارجية . فتسمية كنت لهذه الواقعية الباطنة الصرفة بأنها موضوعية فيه عدم تدقيق ظاهر ، إن لم يكن نوعاً من اللجاج .

تلك إذن نظرية كنت فى الزمان كما عرضها فى الحساسية المتعالية فى « نقد العقل المجرد » ، وتكاد أن تعتبر الصورة النهائية لمذهبه فى الزمان . فلنأخذ الآن فى نقدها بحسب وجهة نظرنا ، فإن من الممكن أن تنقد من عدة أوجه نظر ، ولعل نظرية من نظريات كنت لم تلق من النقد العنيف مالاقت هذه النظرية فى الزمان وقرينتها التى لا تنفصل عنها بحال ، نعنى نظرية المكان . ولاتزال الخصومة التى قامت بين ترنْدلِنْبُرْج وكونوفشر وأنصار كلٍّ حول هاتين النظريتين تدوّى إلى اليوم فى كل الآذان . ونقدنا إياها سيكون إذن من وجهة النظر الوجودية ، لا من ناحية نظرية المعرفة أو علم النفس .

فأول مانلاحظه على هذه النظرية فى الزمان أن الخلط فيها بين الزمان والمكان واضح كل الوضوح . ولسنا فى حاجة إلى بيان هذا ، فإن كنت قد جعل الحجج متوازية متناظرة تماما فى كلا العرضين ، وكنت نفسه لا ينكر هذا على أى نحو ، حتى إنه انتهى فى عرضه لهما إلى الحديث عنهما وكأنهما شىء واحد من حيث طبيعتهما . وكل ماهنالك من فارق ظاهر هو أن الزمان يقوم على التوالى ، بينما المكان على التالى بمعنى الوجود جنباً إلى جنب ؛ وعدا هذا — ولابد أن يوجد هذا الفارق ، وإلا فلا معنى مطلقا للتميز بينهما حتى ولا فى الاسم — فإن الخصائص واحدة ، والماهية واحدة من حيث الصلة بالوجود . حتى إن كثيراً من المؤرخين والعارضين لمذهب كنت يتحدث عنهما معاً وكأنهما شىء واحد فى تحديد الخصائص والماهية [1].

وهذا المزج قد يكون طبيعياً من وجهة نظر كنت ، إذ هو لم ينظر إليهما إلا على أنهما شكلان قبليان للحساسية ، وأنهما لا وجود لهما خارج الذات ، إنما هما إطاران فطريان فى العقل الإنسانى تُرَتَّب مدلولات الحس ومضامين التجربة الخارجية على نحوهما حين تدخل العقل ، وليسا صفتين باطنيتين فى الموضوعات الخارجية ، وبالأحرى ليسا أشياء قائمة بذاتها ، وفى كلمة واحدة لا وجود لهما إلا فى الذات العارفة . بل إن هذا الوجود فى الذات العارفة ليس معناه أنهما يؤثران فى الحياة الباطنة للإنسان بما هى حياة باطنة ، أعنى فى تحديد طبيعتها الذاتية ؛ وإنما أثرهما لا يتجاوز صلة الذات بالموضوعات الخارجية إبان المعرفة ، وفيما عدا هذه الصلة — الخارجية — ليس لهما نصيب فى تحديد طبيعة هذه الحياة الباطنة كما هى فى ذاتها . فتأثيرهما إذن يمكن أن يشبه بتأثير لون زجاج نافذة فى الضوء الداخل فى الغرفة من الخارج ، دون أن يكون لهذا اللون أدنى تأثير فى تحديد طبيعة الغرفة الداخلية . فحتى من ناحية الحياة الباطنة والذات ، لا أثر فى الواقع لنظرية الزمان إلا من ناحية صلتها بالخارج . وواضح من هذا أن أثرهما ضئيل جداً يرتبط بنظرية الوجود ، إلى درجة أن من الممكن اغفالهما نهائياً فى تفسيرنا للوجود .

---

(١) كما فعل پيتون مثلا فى كتابه : « ميتافيزيقا التجربة عند كنت » ج ١ ، ص ١٠٩ ، لندن سنة ١٩٣٦ .

وهذا أمر قد يكون مفهوماً بالنسبة إلى مذهب حاول القضاء على الميتافيزيقا ، بمعنى إدراك الموجود كما هو فى ذاته ، وأنكر قدرتنا على معرفة الأشياء فى ذاتها ، وقال بنسبية المعرفة إلى الذات العارفة ، مذهب يكاد أن يتلخص فى نظرية المعرفة وحدها . ولكن هذا لا يمكن أن يفهم بالنسبة إلى مذهب فى الوجود يؤمن بإمكان قيام الميتافيزيقا على هذا الأساس ، أعنى على أساس أنها البحث فى الوجود من حيث ماهيته ومعناه . ولهذا فإن هذا المذهب فى الوجود لا يمكن أن يعترف بما فعله كنت هنا من استبعاده الموضوعية — بالمعنى المفهوم الذى حددناه آنفا — عن الزمان ، وإضافته إلى الذاتية بالمعنى الضيق الذى فهمه كنت وأبناه منذ قليل — ، ثم الخلط بينه وبين المكان .

فما نريد أن نأخذه على كنت هنا أولا شيئين : اعتباره الزمان شكلا قبلياً تُدرك على نحوه مداولات الحس ، ولا وجود له فى الوجود الخارجى ولا صلة له بالموضوعات الخارجية كما هى فى ذاتها . وثانيا خلطه بين الزمان وبين المكان حتى كادا أن يصبحا شيئاً واحداً مما أدى إلى سوء فهمهما على السواء .

ولكننا لا نريد بالاعتراض الأول أن نعود إلى الموقف الذى كان حول كنت ، موقف نيوتن وموقف ليبنتس . فنحن لا نقول بزمان مطلق مستقل عن الموجودات ، وكأنه جوهر قائم بذاته ، كما لا نقول أيضا بأنه نظام التواليات الممكنة ، وهو بالتالى نسبة وإضافة بين الموجودات ، ولا دخل له فى تحديد طبيعتها . فكلا الموقفين مرفوض لدينا : الأول لأنه لا يجعل الزمان طابعاً جوهرياً ساريا فى الوجود يحدد طبيعته وماهيته ؛ والثانى لأنه لا يفعل هذا أيضاً ، بما يعزوه إلى الزمان من مساواة أو عدم اكتراث أو سويّة بالنسبة إلى الموضوعات الذى هو نسبة بينها . فكونه نسبة ليس من شأنه أن يُدخل الزمان فى تحديد طابع الوجود وماهيته .

إنما نريد أن نقول إن الزمان طابع جوهرى يحدّد هذا الوجود فى طبيعته وماهيته ، وليس ينتسب إلى الذات فى حالة المعرفة وحدها ، وإذا كانت الذات فى معرفتها تخضع له ، فذلك لأنه ينتظم كل موجود وفى كل حال من أحوال وجوده بما فى ذلك الذات فى حال المعرفة . فموقفنا إذن لا نقول عنه إنه مناقض لمذهب كنت فى الزمان كشكل تصاغ على

نحوه مدلولات الحس ومضامين التجربة ، بل بالعكس إنه يشمل هذا المذهب ، ولكنه يعلو عليه بأن يُدخل كل ما فى الوجود تحت شرط الزمان وسلطانه ، باعتباره محدداً لطبيعة هذا الوجود بوجه عام ، وفى كل جزء من أجزائه ؛ وليس الأمر مقصوراً إذاً على المعرفة أو الذات العارفة حال كونها عارفة ، أى مدركة لمدلولات الحس والتجربة الخارجية ؛ فموقفنا إذن يتضمن مذهب كنت ويعلو عليه ، لأنه يشمل الوجود كله ، بأن يفسره على أساس الزمان .

وهنا قد يعترض علينا من وجهة نظر كنتية فيها توفيق بعض الشىء لما نقول ، بأن يقال : ولكن موقف كنت أكثر احتياطاً لأنه رد كل وجود إلى الوجود الظاهرى فى الواقع ، لأن هذا الذى سماه الشىء فى ذاته لا معنى له حقاً عنده ، ولا مانع من استبعاده كما قلنا من قبل ؛ وتبعاً لهذا فإن الوجود سيكون وجود الظواهر ، وهو وجود خاضع لشرط الزمان ، وكأن كنت إذن لا يختلف عن موقفنا من ناحية أنه أدخل الزمان كشرط ضرورى فى تحديد الظواهر ؛ والفارق سيكون إذن فى أن كنت أقل توكيداً وأقرب إلى الشك أو بالأحرى إلى الحيطة فى تقدير قدرة العقل على إدراك الوجود الخارجى . وهو اعتراض قد يكون وجيهاً إذا كنا نذهب إلى ماذهب إليه كنت من القول بالظواهر وبالشىء فى ذاته ، وتقسيم الوجود على هذا الأساس إلى قسمين : قسم يُدرك بالعقل ، ويخضع للعقل ؛ وقسم لا يمكن أن يبلغه العقل ، بل يظل هذا المجهولَ الأكبر . ولكننا لا نذهب هذا المذهب الذى دُفع إليه كنت كردّ فعل عنيف ضد النزعة التوكيدية التى رآها سائدة فى الميتافيزيقا فى عصره خصوصاً ، وفى العصور السابقة عموماً . فموقفه مفهوم جداً من هذه الناحية ، أى باعتباره نقداً لتوكيدية اسپينوزا وليبنتس ومن جرى فى إثرهما من معاصريه مثل ڤولف ، تلك التوكيدية المنحدرة إلى الفكر الأوربى من الفكر اليونانى القديم . والعلة فيها عدم امتحان قدرة العقل ومداها فى المعرفة ، وعدم فحص أوراق اعتماده لدى الوجود الخارجى أو الوجود بوجه عام . فمهمة كَنْت كانت إذن هذا الامتحان ، وبالتالى وقف العقل عند حدوده الطبيعية التى فرضتها عليه الطبيعة ؛ وفى هذا كان على صواب . وإنما أخطأ فى أنه وقف عند حد العقل ولم

يشأ أن يعلو عليه ، واحتمى بهذه النسبية فى المعرفة فلاذ بمأواها دون أن يفكر فى إمكان الخروج عنها بطريق آخر غير طريق العقل . فهو قد آثر إذن أن يقف هذا الموقف السلبى ؛ ومن هنا وقف عند نظرية المعرفة ، كما وقف لدى الظواهر ولم يستطع أن يجد منفذا إلى الوجود فى ذاته . ولذا نراه يسلم بهـــذه القيود التى وضعت للعقل ، بل ويفرضها على مضمون التجربة ، وكأن لا سبيل إلى إدراكها إلا على هذا النحو . وإذا كان من الممكن أن يُستخرج لكنت مذهبٌ فى الوجود ، فلن يكون إلا هذه النسبية نفسها . ومن هنا نفهم بوضوح ارتباط فكرة الزمان لديه بمذهبه العام : فالمعرفة نسبية ، والوجود المعروف لدينا نسبى ، فكيف لا يكون الزمان هو الآخر نسبيا وليس شيئا قائماً بذاته فى الخارج؟ الحق أن مذهب كنت هنا منطق من ألفه إلى يائه ، وحدوده يعين بعضها بعضاً ، فلا ينتظر بعد ممن رد كل وجود إلى الظواهر وإلى المعرفة القبلية القاصرة أن يُدخل الزمان فى تفسير الوجود الخارجى ، إذ هو تجاهل كل شىء عن حقيقة هذا الوجود الخارجى ، أو الشىء فى ذاته كما يسميه . فإذا انحل كل شىء إذن إلى ظواهر ، وظواهر عقلية ذاتية ، وكانت هذه الظواهر خاضعة بالضرورة لشرط الزمان ، فمن الواضح إذن أن كنت قد أدخل الزمان — بهذا المعنى طبعا — فى تفسير الوجود أعنى الظواهر عنده . وبهذا يمكن أن يقال إن كنت لم يخرج بهذا عما نقوله نحن .

فإن جاز هذا التفسير — وهو بلا شك جائز إلى حد كبير — فلن يكون موقف كنت إذن مخالفاً لموقفنا كل المخالفة أو حتى بعضها . غير أن هذا لا يحل الخلاف أو المشكلة بين الموقفين ، وإنما يغير وضعها ، دافعا بها إلى مستوى آخر . هذا المستوى هو إمكان قيام علم الوجود أو الميتافيزيقا ، بمعنى إدراك حقيقة الوجود بوجه عام ومعناه . ومن هذا الوضع الجديد الذى حوّل المشكلة عن مكانها دون أن يحلها ، يمكن أن نتبين حقيقة الخلاف فى كلا الموقفين .

وعلى هذا فالمشكلة بين كنت وبيننا إذن يمكن أن توضع كما يلى : هل يمكن قيام علم الوجود؟ وعلى أى نحو؟ وبواسطة أية إداة للمعرفة؟

والإجابة على هذا السؤال ستتضمن بالضرورة الإجابة على الاعتراض الثانى الذى

وجهناه ضد كنت ، وهو خلطه بين الزمان والمكان . ونحن قد بينا من قبل إمكان تبرير هذا الخلط من وجهة نظر كنت نفسه ، إلى حد ما ، حين قلنا إنه نظر إليهما من ناحية نظرية المعرفة ووجدهما يتفقان معاً فى أنهما شكلان قبليان للحساسية وإطاران فطريان فى طبيعة العقل الإنسانى يرتّب على نحوهما مضمون التجربة الخارجية . ونقول إلى حد ما لأن هذا التبرير يأتى من ناحية مراعاة الاتفاق والشبه بينهما ، لا من ناحية ما بينهما من فروق . فقد كان فى وسع كنت لو شاء أن يتحقق معنى هذه التفرقة بينهما على أساس أن الأول ، أى الزمان ، يقوم على فكرة التوالى ، بينما يقوم المكان على فكرة التتالى ، أى الوجود جنبا إلى جنب ، لا واحداً بعد آخر . ولكنه بدلا من هذا بحث فى طبيعة الهندسة باعتبارها علم المكان ، وبحث فى قانون العلية من حيث ارتباطه بالزمان ، فلم يصل بهذا إلى إدراك طبيعة الزمان ، ولا حقيقة المكان ، لأنه بحث فى المكان من ناحيته المجردة التى نجدها فى الهندسة ، وإن كان مع هذا قد حاول أن يخفف من طابع التجريد بأن يرجع صحة البراهين فى الهندسة إلى العيان لا إلى البرهان ، وحمل على إقليدس من هذه الناحية حملة تابعه عليها شوپنهور[1] ، ومرجعها إلى أن المكان ، كما أثبت من قبل ، عيان وليس تصوراً . كما أن بحثه فى الزمان جاء ملحقاً بالبحث فى قانون العِلّية ، باعتبار أن العلة تسبق المعلول فى الزمان ، فهنا بالتالى تتابع وتوال ، والتوالى ينتسب إلى الزمان ، ولكن هذا الارتباط بين العلية وبين الزمان ارتباط خارجى فى الواقع ، لا يُكشف فيه عن حقيقة الزمان . ولهذا كله لا نستطيع إذن أن نقول إنه تعمق بحث هذا الفارق بين الزمان والمكان ، مما كان من شأنه أن ييسر له فهم كُلٍّ على حقيقته ، بالقدر الذى يتاح له ذلك على أساس مبادئه . فهو مقصِّر فى هذه الناحية ، ما فى ذلك من شك .

ولكن لن يكون فى وسعه مع ذلك ، وفقاً لمبادئه ، أن يأتى بشىء ذى بال فى هذا الباب ، لأن التفرقة الحقيقية بين الزمان والمكان لن تتحقق على أساس مذهبه ، بل على أساس آخر جديد فيه إجابة على المشكلة الأولى وهذه المشكلة فى آن واحد معاً .

---

(١) راجع كتابنا عنه : ص ١٠٨ — ص ١٠٩ .

هذا الأساس هو التفرقة بين الحسى وبين الفزيائى ، وهى التفرقة التى وضعها المذهب الحيوى عند برجسون واشپنجلر بكل وضوح . ومن هذه الناحية نقدا كنت ، ثم عرضا مذهبهما فى الزمان ضد مذهبه .

وعلينا الآن أن نتحدث بإيجاز عن نقدهما هذا ، قبل أن نعرض إجابتنا على المشكلة الأولى ثم هذه المشكلة الخاصة بالتفرقة بين الزمان والمكان .

أما نقد برجسون فنقدٌ عام يتناول المذهب النقدى لكنت . فقد رأى أن كنت بنقده لمعرفتنا للطبيعته لم يفعل إلا أن بين ماذا يجب أن يكون عقلنا وماذا يجب أن تكون الطبيعة ، « لو » كانت ادعاءات علمنا صحيحة لها ما يبررها . ولكنه ، أى كنت ، لم يقم بنقد الادعاءات تقريباً . إنما اعترف ، من دون نقد دقيق ، بفكرة العلم الواحد ، الذى يستطيع بدرجة واحدة أن يدرك كل أجزاء الموجود المعطى لنا فى الحواس ، وأن يرتبها فى نظام كـُلـّى موحَّد محكم التركيب ؛ أو بعبارة أوضح لم يميز بين أنواع من العلم وفقاً لأنواع الوجود المعطى لنا فى الشعور ، لم يميز بين الفزيائى والحيوى والنفسى ، ولم يجعل إذنه لكلٍ علمه الخاص ومنهجه الخاص ، بل وملكته الإدراكية الخاصة ؛ إنما سار على هذا الزعم الذى قال به العلم الواحد ، والتجربة لا تسير فى نظره فى اتجاهين مختلفين ، بل لعلهما متقابلان متعارضان ، أحدهما اتجاه العقل ، والآخر اتجاه مضاد للعقل ، سيسميه برجسون باسم الوجدان [1] ؛ بل هناك فى اعتباره تجربة واحدة فحسب يشملها العقل وحده ، إذ هذا ما عناه كنت بقوله إن كل عيانات حسية ، أى تحت عقلية . ولكن هذا الزعم يكون صحيحاً ، إذا كانت درجة الموضوعية فى العلم واحدة فى كل أجزائه ، أما إذا تصورنا العلم قابلا للزيادة والنقصان فى درجة الموضوعية ، بأن تقل

---

(١) نستعمل كلمة وجدان لترجمة الكلمة الفرنسية intuition التى ترجمناها من قبل بالعيان . وذلك للتفرقة بين نوعين منه لا يفرق بينهما فى اللغات الإفرنجية بوضوح ، وهما الميتافيزيقى والحسى . فالميتافيزيقى ، وهو الموجود هنا عند برجسون ، نترجمه بكلمة وجدان ، والحسى الذى قصد اليه كنت نترجمه بكلمة عيان . ولنا فى اختيارنا هذا ، كما فى اختيار ما أوردناه هنا من مصطلحات ، أسباب مؤيدة بنصوص من الفلسفة الإسلامية أو من الاصطلاح المستعمل عند الكتاب المتفلسفين (كالتوحيدى مثلا) ، ذكرناها فى « معجم الفلسفة » الذي نشتغل الآن بعمله وإخراجه .

موضوعيته وتزداد درجة رمزيته ، كلما انتقل من الفزيائى إلى النفسى ماراً بما هو حيوى — إذا تصورنا هذا فسيكون ثمة وجدان أو عيان لما هو نفسى ولما هو حيوى ، مما يستطيع العقل أن يدركه حقاً ، ولكن بدرجة قاصرة ، لأنه يتجاوز نطاق العقل . وذلك لأن الإدراك يتم هنا بملكة أسمى من العقل هى الوجدان . فإذا كانت هذه الملكة ممكنة ، خرجنا عن النطاق النسبى الضيق الذى اعتقلنا فيه كنت ، نطاق عالم الظواهر ، إلى نطاق أوسع هو نطاق عالم الأشياء فى ذاتها ، أو الروح بما تشتمل عليه فى جوهرها وحاقّها ؛ وستكون المعرفة إذن غير مقصورة على الظواهر ، بل ستتعداها إلى المطلق الروحى ، إلى الينبوع الأصلى للوجود ، فتدركه كما هو فى ذاته . وبذا يسقط هذا الحاجز المنيع المزعوم الذى وضعه كنت بين العقل وبين الشىء فى ذاته . وإذا ماسقط سقط معه الحجْر الذى أوقعه كنت على الميتافيزيقا ، ونهضت هذه من كبوتها أقوى مما كانت عليه من قبل بكثير . وهذا كله لن يتم إذن إلا بالتفرقة بين نظامين فى الوجود : فزيائى وحيوى . وإدراك الأول يتم بالعقل ، والعقل يكاد أن يكفيه ؛ وإدراك الثانى يتم بملكة أخرى فوق العقل هى الوجدان ؛ والمعرفة الأولى حسية تقوم على التجربة الحسية فى البدء ، وهى بهذا نسبية كما قال كنت بحق ؛ ولكننا سنرتفع فوق هذه النسبية بواسطة هذه الملكة الأخرى ، ونلحق بالمطلق ، أى لا بد إذن من القول بثنائية فى ملكة الإدراك

ولكن كنت لم يشأ أن يقول بهذه الثنائية ، بل ولم يكن فى وسعه ذلك ، « لأن الاعتراف بهذا يقتضى النظر إلى المدة durée (أو الزمان بالمعنى الحيوى) باعتبارها نسيج الواقع نفسه ، وبالتالى التمييز بين المدة الجوهرية للأشياء والزمان المشتت فى المكان ؛ إنه يقتضى كذلك النظر إلى المكان نفسه ، والهندسة التى تقوم عليه ، على أنه حد مثالى فى اتجاهه تتطور الأشياء المادية ، ولكنها ليست متطورة بعد فيه (أى لم تتم تماما) . ولا شىء أبعد من هذا عن « نقد العقل المجرد » ليس فقط فى نصه ، بل ولعله أيضا فى روحه . أجل إن المعرفة قد عرضت لنا هنا كقائمة لا تزال مفتوحة دائماً ، والتجربة كدفعة للوقائع تستمر من غير انقطاع . ولكن هذه الوقائع ، فى نظر كنت ، تتشتت شيئا فشيئا على مستوى ؛ أعنى أنها متخارجة بعضها بالنسبة إلى بعض ، وخارجة

أيضا بالنسبة إلى الروح . ولا نجد هنا أثارة من الكلام عن معرفة من الباطن ، تدركها في انبثاقها نفسه بدلا من أن تأخذها بعد أن تكون قد انبثقت ، معرفة تحفر هكذا تحت المكان وتحت الزمان المتمكن . ومع هذا فإن شعورنا يضعنا تحت هذا المستوى . فها هنا المدة الحقة »[١] .

أى أنه كان على كنت أن يقول إذن بأن الزمان الحق ، أعنى المدة ، هو نسيج الواقع نفسه ؛ ومن هنا يقول بمصدرين للمعرفة ، أحدهما العقل الذى لا يستطيع أن يدرك إلا الجانب المتحجر من هذا النسيج الحى المتغير السيال ، وبذا لا يدرك إلا الظواهر ، كما أثبت ذلك كنت بحق ؛ والآخر هو الوجدان الذى يستطيع أن ينفذ إلى أعماق الوجود الحى ويدرك جوهره وسره . وحينئذ يستطيع أن يدرك الفارق الهائل بين الزمان والمكان ، أعنى الزمان الحيوى ، أو المدة الجوهرية للأشياء ، لا ذلك الزمان الآلى المتحجر المتصوَّر على هيئة المكان وهو الذى يقول به العقل ، ويستخدمه العلم .

بهذا إذن نستطيع أن نتجاوز الموقف الذى اعتصم به كنت وأنكر على أساسه إمكان إدراك المطلق أو الشيء فى ذاته كما سماه .

أما خلطه بين الزمان والمكان فقد عنى اشپنجلر ببيانه بوضوح ، لا بالنسبة إلى كنت وحده — وإن كانت انتقاداته متجهة خصوصاً إليه ، ولم يذكر اسم أحد غيره من بين من عالجوا مشكلة الزمان — بل وبالنسبة إلى كل المفكرين . فقال إن مشكلة الزمان ، كمشكلة المصير ، قد عالجها كل الفلاسفة الذين يقتصرون على تنظيم المتحجر أو الذى صار بالفعل ، ولكنهم عالجوها دون أن يفهموها اطلاقا على وجهها الصحيح . فكنت فى نظريته المشهورة فى الزمان لم يقل كلمة واحدة فيها إشارة إلى طابع الاتجاه فى الزمان ، مع أنه الطابع الأصلى فيه ، وإلا فماذا عسى أن يكون هذا الزمان الخطى ، العديم الاتجاه ؟ إن كل حى له حياة وله اتجاه وإرادة وانفعال عميق قريب الصلة بالحنين ولا صلة له « بحركة » الفزيائى على أى نحو من الأنحاء ، الحى لا يقبل الانقسام الآلى الذى نجريه

---

(١) برجسون : « التطور الخالق » ، ص ٣٩٠ (ترقيم الصفحات واحد فى كل الطبعات ، فلا داعى لذكر سنة الطبع إذن) . وراجع نقد برجسون لكنت فيه من ص ٣٨٥ — ص ٣٩١ .

فى المكان ، وهو ما يسميه برجسون باسم « تقطيع الواقع الحى[١] » ، وهو ينمو فى اتجاه يبدأ من الميلاد ويستمر قُدُماً فى مسار لا يمكن أن يعين بطريقة آلية ؛ وهذا كله من طبيعة المصير . وهذا الطابع العضوى الجوهرى فى الزمان هو الذى يميزه تمام التميز من المكان المتحجر ، هذ الخالى من الاتجاه ، الذى تصلح أية نقطة فيه أن تقوم مقام أية نقطة أخرى ، مما نعبر عنه بقولنا إن المكان تجانس مطلق ؛ إنه تصور ، أى فكرة منطقية متحجرة ، ثبتتها اللغة فى قالب لا يتطور ولا ينمو . فكيف يحق لكنت إذن وأمثاله أن يخضع الزمان « إلى جانب المكان » لدراسة نقدية واحدة للمعرفة ؟ كلا ، إن الزمان ليس تصوراً من التصورات العلمية المنطقية كالمكان ، وكل دراسة له من هذه الناحية فيها تشويه لطبيعته تماما ؛ بل إن قولنا عنه إنه اتجاه أو ذو اتجاه يمكن أن يخدعنا ، بما يثيره هذا القول من صورة بصرية ، من شأنها إذن أن تقرِّب بينه وبين المكان ، وهو ما نجنبا الوقوع فيه . والدليل على هذا فكرة الكمية المتجهة فى الفزياء ، فإنها خدعت عن طبيعة الزمان الحقيقية وجعلتنا ننظر إليه تلك النظرة المشوبة بطابع المكان ، مما هو مشاهد فى النظرية الفزيائية فى الزمان . مع أن الأمر يجب أن يكون على العكس تماماً : فإن الزمان أساس المكان ، لا العكس كما أدعى السابقون ، وعلى أساس هذا الادعاء أقام كنت نظريته فى الزمان والمكان . لأن طابع الزمان هو الاتجاه ، والاتجاه أصل الامتداد ، إذ هو امتداد فى العمق والبعد ، وتجربتنا للمكان إنما هى شعور بالعمق أو الاتجاه فى البعد ، ولهذا فإن البعد الحقيقى للمكان هو العمق ، وليس الطول أو العرض . وإنما الرياضيون وأصحاب النزعة الآلية هم الذين شوّهوا المكان بأن أهملوا صفة العمق ، إذ قالوا إن للمكان أبعاداً ثلاثة : هى الطول والعرض والعمق ، وجعلوها جميعاً على درجة واحدة فى تحديد حقيقة المكان ، مع أن العمق يختلف فى نوعه وقيمته عن الطول والعرض ، إذ يمثل هذان مؤثراً حسيا خالصاً بينما العمق يمثل الطبيعة والتعبير عن الوجود الحى ، وفيه يشعر الموجود الواعى بأنه فاعل ، بينما هو فى حالتى الطول والعرض قابل سلبى ؛ فالمكان الحقيقى هو إذن الذى

(١) Morcelage

يراعى فيه صفة العمق قبل كل شيء، وهى صفة صادرة عن فكرة الاتجاه فى الزمان ؛ ومن هنا فإن الزمان أصل المكان ، وبعبارات برجسونية ، يقول اشپنجلر إن المكان قطعة من الزمان المتحجر ، المكان كائن أى ليس صائرا سيالا كالزمان ، «كائن لأنه يقف خارج الزمان ، مسلوبا من الزمان ، وبالتالى من الحياة »(١).

ويأخذ اشپنجلر على كنت تشويهه لمشكلة الزمان بربطه إياه بالحساب الذى جهل مع ذلك ما هيته ، مما أدى به إلى الحديث عن شبح للزمان ، خالٍ من الاتجاه الحى ، وليس بالتالى غير صورة إجمالية مكانية . والواقع أن هذا النقد مصيب فى هذه الناحية خصوصاً ، وإن كانت المشكلة من الناحية التاريخية أعقد مما يبدو ، نعنى بذلك أن ربط كنت بين الحساب وبين الزمان ليس واضحاً كل الوضوح فى أقواله ، لكن ليس هذا لأنه لا يقول بذلك ، ولكن لأنه لم يتعمق هذه المسألة ولم يفصل فيها القول . فهو فى « الحساسية المتعالية »(٢) لا يكاد يتحدث إلا عن الهندسة ، رابطاً إياها بنظرية المكان ، ولا يشير إلا إشارة عابرة جداً هنا إلى القضايا الحسابية ، حينما يجعل هذه القضايا من بين الأحكام التركيبية القبلية ، بل يجعل مثله لها من الحساب (القضية ٥ + ٧ = ١٢) . وفى هذا إشارة إلى أن إمكان الحساب والقضايا الحسابية يتم بقبلية الزمان ، بمعنى أن الحساب يقوم على أساس إضافة أعداد « متوالية » بعضها إلى بعض ، والتوالى لا يتم إلا فى امتثال الزمان ، فالحساب إذن يفترض الزمان ، كما تفترض الهندسةُ المكانَ . ولذا يبدو من أقواله فى « الصور الإجمالية لتصورات العقل الخالصة » (« نقد العقل المجرد » ١٤٣ا = ت ١٨٢) أن علم العدد أو الحساب هو العلم القبلى للزمان ، وذلك حين يقول : « العدد ، هو امتثال يتضمن الجمع المتوالى لوحدات متجاورة . ولهذا فإن العدد ليس إلا وحدة تركيب المتعدد لعيان متجانس بوجه عام ، وحدة ترجع إلى توليدى الزمان نفسه فى إدراكى للعيان » . ثم لا يظهر رأيه فى موضوع أصرح منه فى كتابه « مقدمة لكل ميتافيزيقا أياً كانت فى المستقبل ، يمكن أن تعرض نفسها كعلم » حين

---

(١) اشپنجلر : « انحلال الغرب » جـ ١ ، ص ٢٢٥ ، منشن سنة ١٩٣١ .

(٢) « نقد العقل المجرد » : ا ٢٥ = ب ٤١ .

يقول إن الهندسة تقوم على أساس العيان الخالص للمكان. أما الحساب فيأتى بتصوراته العددية عن طريق الجمع المتوالى للوحدات فى الزمان، ولكن الميكانيكا الخالصة هى أحرى منه بالإتيان بتصوراتها عن الحركة بواسطة امتثال الزمان »[١].

فيظهر من هذا إذن أن كنت لم يوضح رأيه فى الصلة بين الحساب وبين الزمان، بل ترك الأمر غامضاً كثيراً؛ ولو قورن بما يقوله فى الصلة بين الهندسة وبين المكان، لوجد أنه لم يكد يقول فى المسألة الأولى شيئاً، بينا توسع كثيراً فى المسألة الثانية. وقد يكون هذا دليلا على شعور كنت بأن الأمر فى حالة الزمان يختلف عنه فى حالة المكان، ولم يجد فى نفسه الشجاعة أو الصبر الكافى لإيضاح هذا الرأى، بل استمر على هذا الرأى القديم الذى يربط بين العدد والزمان، باعتبار أن الزمان عدد الحركة، كما قال اليونانيون وأرسطو بوجه أوضح وأخص. وهذا يدلنا على أن كنت قد ظل فى هذه الناحية تحت تأثير الفكر القديم، وسار فى إثر أرسطو كما أشرنا إلى هذا من قبل، مع أن المقدمات الأرسطية المذهبية لهذا التعريف للزمان بأنه « عدد » الحركة تختلف جد الاختلاف عن المقدمات الكنتية لمذهبه فى الزمان. وإن كان علينا، مع ذلك، والحق يقال، أن نشير إلى اختلاف — وإن كان ضئيلا — بين كنت وأرسطو هنا، إذ يتبين — ولو على نحو غير واضح تماما — من النصوص التى سقناها منذ قليل أنه يستعمل كلمة « الجمع » أى ما يشعر بعملية بالفعل، أولى من أن يشعر بنتيجة الفعل، أى عملية العد أحرى من العدد نفسه كنتائج للعملية. ولكن هذا التبرير فيه فى الواقع شىء كثير من التعسف — إن لم يكن التعسف كله. ولذا فقد أصاب اشپنجلر[٢] فى نقده لكنت هنا بأن قال إن مصدر الخطأ فى القول بالصلة بين الزمان وبين الحساب، هو أن عملية العد تؤخذ على أنها العدد نفسه، مع أن عملية العد فعل حى، بينما العدد نفسه

---

(١) « مقدمة لكل ميتافيزيقا الخ » § ١٠، ص ٣٦، س ٣٠ — س ٣٥، نشرة كارل فورلينذر، ليپتسج سنة ١٩٢١.

(٢) وقد كرر هذا النقد من بعد يوهانس فولكلت فى كتابه: « ظاهريات وميتافيزيقا الزمان »، ص ١٢٢، منشن سنة ١٩٢٥.

تصور متحجر ، وحداهم إلى هذا الوهم أن ثمة نوعاً من الارتباط بين هذه العملية وبين الزمان . « ولكن عملية العد ليست العدد ، كما أن عملية الرسم ليست الشكل المرسوم : « فعملية العدد والرسم صيرورة وتغير ، أما الأعداد والأشكال فأشياء متحجرة . وكنت والآخرون كانوا ينظرون : هناك ، إلى الفعل الحي (للعد) ، وهنا إلى نتيجته (نسب الشكل المتناهي) . ولكن الأول ينتسب إلى الحياة والزمان ، والثاني إلى الامتداد والعلية . وفعل العد خاضع للمنطق العضوي ، أما الشيء المعدود فيقوم على منطق لاعضوي[1] . » وليس الأمر مقصوراً على الحساب وحده ، بل الرياضيات كلها لا تتصل بالزمان الحي ؛ إنها تعرف السؤال عن « الكيف » وعن « الماء » للأشياء الطبيعية ، ولكنها لا تستطيع الإجابة عن سؤال « المتى » ، هذا السؤال التاريخي ، أعني المتعلق بالتاريخ وبالمستقبل والماضي وبالمصير ، وفي كلمة واحدة بالحياة العضوية . وذلك لأن الرياضيات جميعها من شأن المكان والامتداد وما هو متحجر ، ولا صلة لها مطلقاً بالزمان ، أعني الزمان الحي العضوي . أجل ، إننا نرى في بعض النظريات الرياضية اتجاها نحو التكيف قدر الإمكان مع طبيعة الزمان ، أعني الاستمرار والاتصال ، كما يظهر مثلا في فكرة حساب اللامتناهيات وفي نظرية المجاميع ومبدأ ذات الحدين والدالات المدْورية ، وكما يبدو أيضا في محاولة نيوتن حل مشكلة التغير على أساس حساب التفاضل ، وهي محاولة تلعب فيها مشكلة الحركة الميتافيزيقية دورا كبيراً . ولكن هذه المحاولة الأخيرة قد فشلت ، منذ أن أثبت ڤايرشتراس وجودَ دالات ثابتة لا يمكن أن تتفاضل إلا تفاضلا جزئياً ، أو لا يمكن أن تتفاضل على وجه الإطلاق .

والمسألة التي يثيرها اشپنجلر هنا ، أعني مسألة الصلة بين الزمان وبين الرياضيات ، مسألة أثير حولها أكثر الجدل مما لا يزال مستمراً على أشدّه حتى اليوم ، طالما كانت نظرية النسبية قائمة بادعاءاتها الميتافيزيقية . ولهذا عني فلاسفة الزمان في هذا القرن ، خصوصاً من ينتسب منهم إلى النزعة الحيوية ، بالرد على هذه النظرية وبيان الصلة بين الزمان وبين الرياضيات عموما على الوجه الصحيح من وجهة نظرهم ؛ فقد عني بها

---

(١) اشپنجلر : « انحلال الغرب » ، جـ ١ ص ١٦٣ .

برجسون وكرس لها كتاباً مفرداً هو كتاب « المدة والمعية » الذى ظهر سنة ١٩٢٢ ، والمعركة حامية الوطيس حول نظرية النسبية وقيمتها الفلسفية وما ينتظر منها فيما يتصل بمشكلة الزمان من الناحية الفلسفية . كما أفرد لها هانز دريش كتابا آخر هو « نظرية النسبية والفلسفة » (سنة ١٩٢٤) . ولم يفت اشپنجلر أن يشير اليها عابراً ؛ كما حلل مدلولها وقيمتها فولكلت فى كتابه « ظاهريات وميتافيزيقا الزمان » (سنة ١٩٢٥) . وهؤلاء جميعاً من أصحاب النزعة الحيوية . والسر فى عنايتهم هذه أن رد الزمان إلى نسب رياضية صرفة فيه ضربة قاضية على نظريتهم فى الزمان الحيوى ، فضلا عن أن نظرية النسبية قد جاءت فى نفس الوقت الذى كانت فيه النزعة الحيوية فى الفلسفة فى أوج ازدهارها على يد من ذكرنا . فلم يكن إلا طبيعياً إذن أن يحتفلوا لها كل هذا الاحتفال . أما اليوم وقد انزاحت نظرية النسبية عن مركز التفكير العلمى نفسه — ولو قليلا — ، فالأمر أهون خصوصاً فى الفلسفة ، حتى صارت العناية بنقدها أو بالوقوف منها موقفاً خاصاً من جانب الفلاسفة لا تكاد تذكر . والأمر أظهر بالنسبة إلى فلاسفة الوجود ، هيدجر ويسبرز ، فلا يكاد أحدهما أن يذكرها فى كثير ولا قليل . وإنما العناية بها تظهر عند الرياضيين ذوى النزعة الفلسفية حينما يريدون علاج مشكلة الزمان ، فيربطون بينها من الناحية الرياضية . فهل معنى هذا أن الفلسفة قد سوّت حسابها معها نهائيا ؟

لسنا نظن . ولذا سنشير إلى هذه الناحية هنا ، فى شىء من الإيجاز طبعاً ، لأن الأمر ليس من اختصاصنا فى شىء ، ولذا لن ندلى فى الأمر برأى قطعى ، بل سنعرض النتائج بحسب فهمنا . وخلاصة المشكلة فى هذا الأمر كما يلى : هل الزمان مستقل عن إطار الإشارة الزمانية ، كما تقول النظرية المطلقة للزمان ، أو هو نسبى إلى هذا الإطار ؟ فقد رأينا أن نيوتن قد قال عن الزمان إنه مطلق مجرد ، قائم بذاته ، فى غير نسبة إلى أى شىء خارجى ، وبالتالى إلى أى إطار إشارة ؛ وعند ليبنتس أيضاً أن الزمان مستقل عن إطار الإشارة ، هذا إذا فهمنا أن ليبنتس لم يكن يقصد من قوله إن الزمان نظام التوالى للظواهر ، وإنه يقوم على نسب بين الأشياء ، أنه نسبى إليها بالمعنى الذى تقصده نظرية النسبية من فكرة النسبية ، أعنى أن يكون الزمان نسبيا إلى إطار إشارة معلوم . ويجب فى الواقع

أن نفهم قصد ليبنتس على هذا النحو ، وألا ننساق مع هؤلاء الذين يزعمون أن نظرية النسبية قد سبقتها نظريةُ ليبنتس القائلة بأن الزمان يقوم على نسب بين الأشياء. ذلك أن ليبنتس لم يقصد من هذا مطلقاً أن الزمان متوقف على إطار إشارة هو الشمس مثــلا بالنسبة إلى الارض ، أو المريخ بالنسبة إلى الأرض كما تقول نظرية النسبية . وفضلا عن هذا فإن النسبة أو الإضافة يمكن أن تكون مستقلة عن إطار إشارة ، أى تكون مستقلة ، كما لاحظ لنتسن [1] بحق . وعلى أساس النظرية المطلقة للزمان قامت الميكانيكا القديمة إلى عهد أينشتين ، أى حتى أوائل هذا القرن ، فنُظر إلى الزمان من حيث مقياسه على أنه واحد فى أى إطارى إشارة أخذتهما . فمثلا إذا أخذت إطار اشارة ك ، وإطار إشارة آخر كَ ، وحددت الزمن فى الإطار الأول بواسطة ساعات جعلت إشاراتها الزمنية واحدة بواسطة إشارة ؛ ووضعت فى كَ أيضا بضعة ساعات تحدد النظام الزمنى فى هذا الإطار — فتبعاً لنظرية نيوتن والميكانيكا القديمة (أى حتى عهد أينشتين) سيكون المدلول الزمانى واحداً فى كلا الإطارين . إذا كان الإطار كَ متحركا بالنسبة إلى الإطار ك الساكن ، وكانت الإشارة الزمنية واحدة فى نقطة بدء التحرك من جانب كَ . وعلى هذا فالمدلول الزمانى لساعة فى كَ سيكون هو بعينه المدلول الزمانى فى إحدى الساعات فى ك ، خصوصاً المقابلة لها أثناء التحرك ، حتى إنه إذا رصد راصد فى ك الساعات فى كَ وهى تتحرك مارة به بسرعة منتظمة ، فإنه سيجد أن ساعات كَ تقدم نفس المدلولات الزمنية التى تقدمها ساعاته فى ك . وهذا ما يعبر عنه بمعادلة التحويل : ز = زَ . ومعنى هذا أن الزمان واحد بالنسبة إلى كل إطارات الإشارة الزمنية ، بصرف النظر عن كون هذه الإطارات متحركة بعضها بالنسبة إلى بعض أو غير متحركة ، أى أن الزمان مطلق وليس نسبيا ؛ وعلى هذا ثمة نظام زمانى واحد بالنسبة إلى كل الراصدين فى إطارات إشارة مختلفة . وتحققت هذه النظرية المطلقة للزمان بواسطة معادلات التحويل المعروفة باسم تحويل جالليو ، وهى معادلات تمكننا من الحصول

---

(١) راجع مقاله بعنوان : « الصورة الإجمالية للزمان » فى كتاب « مشكلة الزمان » ص ٢٥ ، نشرات جامعة كاليفورنيا فى الفلسفة ، المجلد رقم ١٨ ، كاليفورنيا سنة ١٩٣٥ .

على وصف الحركة المتعلقة بالإطار كَ من وصف الحركة المتعلق بالاطار ك ؛ إلى درجة أنه إذا استطاع المرء الحصول على قوانين الحركة فى ك ، استطاع أن يحولها إلى كَ . ونتيجة هذا التحويل هى أن قوانين الميكانيكا القديمة ثابتة لا تتغير تحت تأثير التحويل الجاللِيـِـوِى . وأيدت التجربة هذه النتيجة : إذ أننا لو جربنا تجارب ميكانيكية على مسطح يتحرك حركة مستقيمة منتظمة بالنسبة إلى الأرض ، وهى هنا يمكن أن تعتبر إطار إشارة ، فإننا سنجد أن نفس القوانين واحدة بالنسبة إلى الأرض . وبهذا تحققت النظرية المطلقة فى الزمان . ونتيجتها العامة إذن هى أن الزمان واحد بالنسبة إلى إطارات إشارة يتحرك بعضها بالنسبة إلى بعض ، وبالأحرى والأولى إذا كانت ساكنة .

وهنا جاءت نظرية النسبية فقلبت هذا الوضع بأن جعلت الزمان نسبيا يتوقف على إطار الإشارة .

ذلك أنها قالت إنه فى مثل التجربة السابقة سنجد أنه حينما تمر الساعة فى كَ وهى تتحرك مارة بساعات ك ، نرى أن المدلول الزمنى لساعة كَ يؤخر عن المدلول الزمنى للساعة المقابلة لها فى ك ؛ فإذا كانت الساعة فى ك الثامنة ، كانت السابعة فى الساعة فى كَ . وكلما زادت سرعة الإطار كَ بالنسبة إلى ك ، زاد مقدار تأخير الساعة فى كَ عن مقابلتها فى ك ، وبالتالى بالنسبة إلى كل الساعات المشيرة إلى زمن واحد فى ك . والنتيجة لهذا إذن أن الزمن نسبى بين إطارات الإشارة ؛ والساعات الموجودة فى إطارات إشارة مختلفة تعطى أزمنة مختلفة وفقاً لسرعتها بعضها بالنسبة إلى بعض . وبفضل معادلات تحويل لورنتس يمكن أن تحدد بالدقة النسبةُ بين قراءات الساعات فى كل إطار .

ونحن نعلم الأصل فى هذه النظرية : فأول ما بدأت الأبحاث فى هذا السبيل كان على أساس النتيجة السلبية التى انتهت إليها تجربة ميكلسون ومورلى ؛ وهذه التجربة قد أقيمت على أساس ما افترضه العلماء من وجود أثير يتخلل الكون ، كى يفسروا خصوصاً ظاهرة التأثير عن بعد ، إذ هذا الأثير يغنى فى هذه الحالة عن الوسط المادى المفترض ضرورة وجوده لنقل الأثر ؛ فإن ظاهرة كظاهرة تأثير المغناطيس فى الحديد مع عدم التماس بين المحرك والمتحرك ، لا يمكن أن تفهم إلا إذا افترضنا وسطا يجرى فيه التأثير ، حتى

يتيسر التماس ، ولما كنا لا نحس هنا بوسط مادى بين المغناطيس والحديد ، فإن علينا أن نفترض وسطاً نفاذاً فى الأشياء الصلبة دون أن يعوقه عائق ، وهو بهذا لا يؤثر فى الأشياء المار بها . والأرض مشمولة بهذا الأثير . فإذا كانت الأرض ساكنة فى الأثير ، كان الزمن المطلوب لاجتياز مسافة معلومة ، ذهابا وإيابا ، ثابتاً باستمرار ، مهما كان اتجاهها فى المكان . أما إذا كانت متحركة فى الأثير ، فإن قطع المسافة نفسها ، ذهابا وإيابا ، يختلف تبعاً للاتجاه فى المكان ، فإذا كان الاتجاه من الشرق إلى الغرب مثلاً فإنه يستغرق وقتاً أطول مما إذا كان من الشمال إلى الجنوب ، ذهابا وإياباً فى كلتا الحالتين . فأقيمت التجربة المعروفة باسم تجربة ميكلسون ومورلى ، نسبة إلى من قاما بهـــا أولا ، على أساس إرسال ضوء من نقطة ولتكن ا ، إلى مرآة ولتكن م مغطى نصفها بالفضة ، فينعكس نصف الضوء فى اتجاه م ب ، والنصف الآخر فى اتجاه م حـ ويساوى طوله طول م ب ، وعند كل من ب ، حـ مرآتان تعكسان الضوء ثانية إلى م ، ويمر كل نصف من الشعاعين فى منظار مكبر صغير ء . فكان من المنتظر تبعاً لفرضنا الثانى أن يتأخر أحد الشعاعين عن الآخر ، إذا حركنا الجهاز زاوية مقدارها ٩٠° . ولكن النتيجة لم تكن كذلك . فعلى الرغم من إجراء التجربة عدة مرات ، لم يتبين فارق بين الزمنين . ومعنى هذه النتيجة السلبية أن سرعة الأرض فى الأثير معدومة ، وأن الأرض ساكنة فى الأثير باستمرار ، وستكون الشمس إذن هى التى تدور من حولها ، مما يفضى بنا إلى العود إلى الفلك البطليموسى الذى يجعل الأرض مركز الكون والشمس تدور من حولها . فأدهشت هذه النتيجة العلماء ، لأن من المسلم به أن الأرض تدور حول الشمس بسرعة نحو ٢٠ ميلا فى الثانية ، وتأيد هذا بتجارب دقيقة ، فكيف تقول لنا هذه التجربة إذن إن الأرض ساكنة ؟

هنا جاء لورنتس وفتزجرلد فتساءلا عن العلة فى هذ التساوى فى الزمن الذى قالت به تجربة ميكلسون ومورلى ، فوجداها فى ما يحتمله الضوء فى قطعه المسافة من انكماش أو تقلص ، فإن الضوء كأى شىء متحرك يتقلص طوله بواسطة حركته ، كما يحدث للسيارة وهى تسير فى الهواء ، فإنها تنكمش من أثر الضغط الذى يقع من الهواء على

مقدمها ، محاولا أن يدفع بها إلى الخلف ، وعلى العجلات الخلفية وهى تحاول الدفع بها إلى الأمام ، وإن كان الأمر لا يتم فى حالة السيارة وحالة الضوء على نحو واحد بالضبط . وعن طريق فكرة الانكماش هذه حاولا تعليل التعادل الذى رؤى فى تجربة ميكلسون ومورلى . وهذا الفرض قد أدى بلورنتس إلى وضع نظام من الصيغ أو المعادلات عرف فيما بعد باسم تحويل لورنتس . وهذا النظام من الصيغ أو المعادلات هو بدوره الذى دفع بأينشتين إلى تخيل تفسير لا يعلل تجربة ميكلسون ومورلى وحدها ، بل وأيضاً كثيراً من الظواهر الفزيائية التى لم تكن بعد مفهومة تماماً أو كانت غير مفهومة على الإطلاق .

حلل أينشتين بعض الأفكار الأولية التى كان يظن أن العلم قد فرغ من تحديدها ، وعلى رأسها فكرة « المعية » ، كما نقد لوباتشفسكى من قبل أولية فكرة التوازى التى تقوم عليها الهندسة الإقليدية ، وانتهى من هذا النقد إلى هندسة أخرى غير إقليدية . فبالمثل فعل أينشتين بفكرة المعية ، وهى الفكرة التى تقوم عليها نظرية الزمان الفزيائى ، خصوصاً عند نيوتن كما بينا رأيه منذ قليل ، فقال : كيف تعرفون هذه الفكرة ؟ وكيف تحققون هذه المعية التى تظنونها أولية بسيطة ؟ إن المعية لا تدرك إلا بواسطة شخص تصل إليه إشارتان فى وقت واحد من مكانين فى متناوله ، سواء أكانت هذه الإشارة صوتية أم ضوئية ، إذا كانت المسافة أقل من ٣٤٠ م تقريبا (وهو مقدار سرعة انتقال الصوت فى الثانية ، والكلام هنا عن مقدار ثانية من الزمن لوصول الإشارة) ، وضوئية فحسب ، إذا كانت المسافة أبعد من ذلك . فلنتصور شخصاً وليكن ح واقفاً فى وسط المسافة بين ا ، ب ، وأن سرعة انتقال الإشارة ثابتة فى كل الاتجاهات ، فإن هذا الشخص سيحكم بأن الإشارتين حدثتا فى ا ، ب فى وقت واحد ، إذا استقبلهما معا فى نقطة الوسط الذى هو فيها ، ولتكن ط . وكذلك إذا أخذنا شخصاً آخر ، وليكن حَ ، واقفاً فى منتصف المسافة ، وليكن طَ ، بين اَ ، بَ ، فإنه سيحكم بالطريقة عينها على أن الإشارتين حدثتا معاً فى اَ ، بَ ، إذا استقبلهما معاً فى طَ — . ولكن إذا تحرك الواحد فى مسافة بإزاء الآخر ، فإن الإشارتين لن تدركا على أنهما حدثتا معاً بالنسبة إلى الاثنين ،

بل سينظر إليهما حَ المتحرك على أنهما متواليان ، بينما ينظر إليهما ح الساكن على أنهما حادثتان معاً ، وذلك بالنسبة إلى حدوث الإشارتين فى ا ، ب ؛ والعكس إذا كان حدوثهما فى اَ ، بَ . وهذا يدل إذن على أن المعية تختلف تبعاً لإطار الإشارة ، وليس ثمة معية مطلقة إذن كما ادعت النظرية المطلقة فى الزمان . فتحديد المعية ، وبالتالى الزمان (لأن كل قياس للزمان يقوم على أساس ملاحظة المعيات) ، فى نقط مختلفة من المكان ، نسبى إذن ، وليس واحداً بالنسبة إلى زُمَر مختلفة من الراصدين .

وتلك هى النتيجة التى انتهى إليها أينشتين فى نظريته النسبية المحدودة ، والتى أعلنها سنة ١٩٠٥ ؛ وقد سميت المحدودة لأنها لا تتعلق إلا بالراصدين الذين تكون حركتهم النسبية حركة مستقيمة منتظمة . وفى سنة ١٩١٥ وسع النظرية فجعلها تشمل غيرها من الحركات ؛ وسميت هذه بالنسبية المعمَّمة .

أما النتائج العامة التى أدت إليها نظرية النسبية المحدودة فعديدة أكثرها يبدو مطبوعا بطابع التناقض الظاهر . وأهمها وأولاها أن الزمان نسبى . وثانيتها أن للمكان انحناء . والثالثة أن سرعة الضوء هى أكبر سرعة ممكنة . والذى يعنينا هنا خصوصاً هى فكرة الزمان (والمكان) التى تفضى إليها هذه النظرية . والمسألة الرئيسية فى هذه الفكرة ، هى أنه ليس من الممكن أن يفصل بين الزمان والمكان إطلاقاً ، بل يكوّنان كلاً متصلا يسمى متصل الزمان والمكان ؛ والزمان فى هذه الحالة إذن بُعد رابع يضاف إلى أبعاد المكان الثلاثة . وبهذا المعنى يقول مِنكوفسكى : « إن الفصل بين المكان والزمان قد صار وهماً لا أساس له ، وإن اندماجهما على نحو ما هو وحده الذى يتسم بسيما الحقيقة [١] » . والفارق القديم الذى كان يقال بوجوده بين الزمان والمكان ، ألا هو أن الزمان ذو اتجاه ولا يقبل الإعادة ، بينما المكان متساوى الاتجاه ، قد سقط على أساس هذه النظرية . إذ أن فكرة الاتجاه الواحد التى كانت تُعزى إلى الزمان قد صدرت عن تصور زمان مطلق تتأثر به الظواهر والأشياء المتحركة فيه ، دون أن يتأثر هو بها أدنى تأثر ؛ أما إذا قلنا بأن الزمان نسبى ، يتوقف على إطار الإشارة ، والإطارات

(١) هـ . منكوفسكى : محاضرة فى ٢١ سبتمبر سنة ١٩٠٨ .

متعددة تبعا لاختلاف الأجرام فى الكون فى حركتها بعضها بالنسبة إلى بعض ، فليس ثمة مجال للتحدث عن اتجاه واحد ، وزمان واحد لا يقبل الإعادة . وعلى هذا ، فهناك أكثر من اتجاه واحد فى متصل الزمان والمكان هو اتجاه زمنى ؛ والعالم الفزيائى إذن ليس ذا اتجاه واحد مستمر كاتجاه التاريخ ، ما دام هذا ذا اتجاه واحد ، بينما ذلك العالم ككل له اتجاهات زمنية عدة . والفارق واضح بين كلتا النظرتين إلى الزمان : فالزمان التاريخى ، أعنى الزمان ذا الاتجاه الواحد ، توجد فيه الحوادث إما على هيئة التوالى أو على هيئة المعية ، ويمكن أن يُدرك مباشرة بالحس والذاكرة ، والمدة فيه ذات وحدة جوهرية فى الاستمرار الحسى لكل الحاضرات المتوالية ؛ أما الزمان الفزيائى الذى تقول به النسبية ، فلا نستطيع أن نحدد فيه الموضع الزمانى والمكانى للحوادث من حيث التوالى أو المعية إلا إذا اتفقنا أولاً على وضع معايير للمعية والتوالى ، معايير تتوقف على إطارات الإشارة الزمنية التى تجرى فيها تلك الحوادث ؛ ومن هنا فليس فى الوسع أن نحدد ، بطريقة واحدة سابقة على وضع معايير معينة ، التوالى أو المعية بين الحوادث ؛ والمساواة فى المُضىّ الزمنى لا تتحدد فى حالة الزمان الفزيائى بطريقة عامة سابقة ، بل لا بد من وضع مقياس تحدد به المساواة فى المُضىّ الزمنى [1] . ومن هذا نرى فى النهاية أن المقاييس التى نتخذها فى قياس المدد والأطوال تتوقف على وجهة نظر الراصد وإطار الإشارة الذى يوجد فيه ، مما يضفى على مقاييسنا طابعاً ذاتياً .

وهذا الطابع الذاتى للمقاييس التى نستخدمها فى قياس المدد والأطوال التى تدخل فى الظواهر قد أكدته بشكل أقوى وأوضح نظريةُ الكم خصوصاً كما وضعها هيزنبرج . فقد بين هذا الأخير أن الراصد ذو أثر أكبر فى الموضع المرصود ، إلى درجة أنه من المستحيل أن نجد قياساً دقيقاً كل الدقة . بل لا بد أن يكون ثمة هامش للاتعيّن لا يمكن إزالته . وعلى هذا ، فبعد أن كانت الميكانيكا القديمة (أى تلك التى سبقت نظرية الكم عند هيزنبرج ، بما فى ذلك الميكانيكا النيوتنية بعد إدخال تعديلات نظرية النسبية فيها) تنظر إلى أن مقياس الزمان يمكن أن ينطبق بدقة تزداد كلما ازداد تحديدنا للظروف التى

(١) راجع . ث . د . برود : « الفكر العلمى » ، ص ٤٨١ — ص ٤٨٢ ، لندن سنة ١٩٢٧ .

توجد بها ظاهرة فزيائية ، قالت الميكانيكا الكمية ، إننا لا يمكن أن نصل إلى دقة مطلقة ، بل يظل ثمة مجال للاتعين ليس فى الوسع اختراقه ، وذلك ناتج من رد الفعل الذى يحدثه الراصد ضد الظاهرة المرصودة . وفضلا عن هذا لا تعترف بأن كل الظواهر قابلة للدخول فى إطارات الزمان والمكان ، إذ بينت نسب هيزنبرج أن الظواهر الذرية لا تخضع بإحكام ودقة مطلقة لقواعد علم الحركة (للعالم فوق الذرى) ، بل ثمة انحراف دائماً عنها يقاس تبعاً لثابت پلانك . وتبعاً لهذا فإن التصورات الزمانية المكانية فى الفزياء القديمة (إلى ماقبل نظرية الكم) لا تستطيع أن تتمثل بالدقة العمليات المجهارية ، أعنى تلك التى لا تدرك إلا بالمجهار [١] .

ونظن أن هذا العرض كاف لكى يظهرنا على الخطوط العامة الرئيسية لنظرية الزمان الفزيائى كما وضعتها النسبية المحدودة والمعمّمة ، وأكدتها نظرية الكم . وعلينا الآن أن نلخص نتائجها التى يمكن أن تكون متصلة بالفلسفة :

ولعل أهم هذه النتائج القول بأن الزمان والمكان يكوّنان كلاًّ واحداً ، يمكن أن يسمى متصل الزمان والمكان ، له أبعاد أربعــة هى الثلاثة المعروفة عن المكان ، والرابع هو بُعد الزمان ؛

والثانية أن مقاييسنا للزمان نسبية تتوقف على إطار الإشارة الذى يوجد به الراصد أى أنها مقاييس ذاتية ؛ وفضلا عن هذا لا تستطيع أن تعين بالدقة مُدَد الظواهر ، خصوصاً إذا كانت فى المستوى الذرى أو — بالأحرى — ما تحت الذرى ؛

والنتيجة الثالثة أن الزمان له أكثر من اتجاه ، والأمر يتوقف إذن على المعايير التى نضعها سابقاً لتحديد المعية والتوالى ، فلا معايير مطلقة ، بل مواضعات على معايير .

فإذا شئنا الآن أن نعرف القيمة الحقيقية لهذه النتائج من الناحية الفلسفية ، أى أثرها فى الفهم الفلسفى للزمان ، وبالتالى ، للوجود والمعرفة ، وجدنا الخلاف فى التقدير على أشده بين الفزيائيين المتحمسين لهذه النظرية ، وبين الفلاسفة بوجه عام والفزيائيين المحافظين ، أعنى الذين لا يعلقون أهمية كبيرة على هذه النظرية الجديدة .

---

(١) راجع چيفيه Juvet : « تركيب النظريات الفزيائية الجديدة » ، ص ١٣٩ ، پاريس سنة ١٩٣٣ .

فأصحاب الفريق الثانى يقول إن النسبية لا شأن لها بالزمان الحى الخالص الذى تقول به نظرية المعرفة أو نظرية الحياة ، وهى إلى جانب هذا تفترض مقدماً مكانا للعالم مستقلا عن الشعور الذاتى ، وأن الأرض شىء مستقل عن الشعور يتحرك حول الشمس المستقلة عن الشعور كذلك ؛ وأن الضوء يقوم كشىء مستقل عن الشعور ، ويسرى بسرعة معينة ؛ وهذه كلها افتراضات لا تُعنى نظرية النسبية ، ولا أية نظرية فزيائية ، بالبحث فيها ، مع أنها هى بعينها ما يبحث فيه الفيلسوف عند بحثه فى الزمان . ولذا يقول فولكلت بعد أن عرض هذا الرأى : « ظاهريات الزمان تقوم قبل كل فزياء ، وبالتالى قبل كل نظرية نسبية . والأقوال التى تنتهى إليها ظاهريات الزمان تظل صحيحة ، أياً ما كانت النتائج التى يصل إليها أصحاب نظرية النسبية ، والفزيائيون على العموم . »[١] ولكن نقد فولكلت هذا يرجع فى الواقع إلى نظرة خاصة فى الزمان ، هى النظر إليه على أنه نفسانى صرف ، ولا وجود له كمؤثر فى الوجود بوجه عام ؛ لذا يعود نقده إلى نقد الحقيقة الموضوعية للأشياء الخارجية . ولذا لا يمكن أن يؤخد به إلا من وجهة النظر هذه .

وأدق منه نقد كاسيرر و دريش . أما كاسيرر[٢] فيرى أن نظرية النسبية نظرية فزيائية ، ولا يمكن أن تفسر كنظرية فى المعرفة ، إذ هى لا تحتوى على أية فكرة لا يمكن أن تستخلص من وسائل المعرفة فى الرياضيات والفزياء . والزمان والمكان فى الفلسفة ينظر إليهما على أنهما قبليان ، أى : شرطان لإمكان المعرفة الفزيائية نفسها ؛ ومن هنا فإن بحثهما من ناحية الفلسفة يسبق كل دراسة فزيائية ولا يتأثر بنتائج هذه الأخيرة ؛ ومن هنا فليس فى وسع نظرية النسبية بنوعيها أن تبحث فيهما على هذا الاعتبار ، أعنى كونهما قبليين ، وإنما كل بحثها فى « الزمان والمكان التجريبيين » (ص ٧٥ ، ص ٩٤) . وفضلا عن هذا فإن نظرية النسبية قد أساءت حتى إلى الفزياء نفسها فى هذه الناحية ، إذ فقدت البقية الباقية من الموضوعية الفزيائية كل معنى وجودى . إذ استحالت هذه الموضوعية إلى طائفة من

---

(١) يوهانس فولكلت : « ظاهريات وميتافيزيقا الزمان » ، ص ١٣٧ ، منشن سنة ١٩٢٥ .
(٢) ارنست كاسيرر : « حول نظرية النسبية لأينشتين » ، برلين ، سنة ١٩٢١ .

المعادلات المترجحة بين التعقيد وزيادة التعقيد ؛ وبهذا لم تعد الفزياء تحفل بمسألة الوجود في شيء . يضاف إلى هذا أن هذه النظرية قد سوّت بين الزمان والمكان ، وقضت ، أو كادت ، على ما بينهما من تعارض جوهري ، بأن وحدت بينهما في تحديد عددي ، واستحال الزمان إلى عدد ، وفقد اتجاهُه في المستقبل أو في الماضي كلَّ خصائصه ، أي أننا قضينا في الواقع على آنات الزمان ، فلم يعد لها أدنى أثر أو خاصية يتميز بها الواحد من الآخر . ثم إن فكرة الاتصال قد لقيت هذا الحظ كذلك ، إذ حلت محلها فكرة الانفصال ، ما دام الزمان قد استحال عدداً ، والعدد كم منفصل . وقد يكون ، أو هي ، لها الحق بالفعل في أن تفعل هذا من وجهة نظرها ، أي من الناحية الفزيائية الخالصة ، وبتعبير أدق من ناحية قياس الأزمنة ، لكن لا يحق لها ذلك من ناحية الزمان الحي ، الزمان الفلسفي المشعور به ، الزمان التاريخي ذي الاتجاه ، ومن هنا فليس لها الحق في أن تعتبر نظريتها في الزمان والمكان هي وحدها الصحيحة . والخلاصة إذن أن نظرية النسبية نظرية خاصة بقياس الزمان التجريبي لا أكثر .

وهذا ما أكده دريش [١] أيضاً في نقده لها . إذ يرى أن قيمتها هي في أنها بينت قصور وسائل القياس الزماني عند الإنسان ، وأوضحت ما هنالك من أخطاء نتيجة لهذا . ولكن أينشتين يجعل من هذا القصور تعبيراً عن واقع الوجود ، وينسى أن القصور الإنساني لا يستحيل إلى ماهية للوجود .

أما برجسون [٢] فقد أخضع النظرية لبحث شامل ونقد مستمر . فقال : أما المعية التي هاجمت فكرتها نظرية النسبية فيجب أن يلاحظ فيما يتصل بها أن ثمة نوعين من المعية ونوعين من التوالي . « فالأول باطن في الأحداث ، يكوّن جزءاً من مادتها ، ويصدر عنها . والآخر مُلْصَق عليها فحسب ، بواسطة راصد خارج عن الإطار . الأول يعبر عن شيء من الإطار نفسه ؛ ولذا فهو مطلق . أما الثاني فتغير ، نسبي ، متخيَّل ؛ يرجع إلى المسافة ، المختلفة في سلم السرعة ، والموجودة بين السكون الذي لهذا الإطار في نفسه ،

---

(١) هانز دريش : نظرية النسبية والفلسفة » ، سنه ١٩٢٤ .

(٢) هنري برجسون : « المدة والمعية » ، باريس ، سنة ١٩٢٢ .

وبين الحركة التى يمثلها بالنسبة إلى غيره : فثمة انحناء ظاهرى من المعية نحو التوالى . والمعية الأولى ، أو التوالى الأول ، ينتسب إلى مجموعة من الأشياء ، أما الثانية فتنتسب إلى صورة يتصورها الراصد فى مرايا يزداد تشوبها بقدر ازدياد السرعة المعزوّة إلى الإطار (ص ١٢٥ — ص١٢٦) ويأخذ عليهم كونهم لا يتحدثون إلا عن معية آنين ، مع أن ثمة معية أخرى قبل هذه وأكثر منها طبيعية ، هى معية تيارين . وذلك حينما يمضى تياران خارجيان فى مدة واحدة لتقوم بدورها فى مدة تيار ثالث ، وهو تيار شعورنا . وهذه المدة ليست إلا المدة النفسية التى نشعر بها حين تتأمل أنفسنا باطنيا ، ولكنها تصير مدتهما كذلك حينما يشمل انتباهنا التيارات الثلاثة فى فعل واحد لا يقبل القسمة . ولا صلة انتقالية بين معية التيارين ومعية آنين ، ما دمنا فى المدة الخالصة ، « لأن كل مدة سميكة : فالزمان الواقعى ليست له آنات . ولكننا نكوّن فكرة الآن بطريقة طبيعية ، وأيضا فكرة الآنات المعيّة ، إذا ما اعتدنا أن نحيل الزمان إلى المكان ، لأنه إذا لم يكن للمدة آنات ، فإن الخط ينتهى بنقط » (ص ٦٨) ، أعنى أن فكرة الآن صادرة عن خلطنا بين الزمان والمكان ، ونحن نتصور فى المكان نقطاً ، ولذا نصور فى هذا الزمان المكانى نقطاً أيضا نسميها الآنات . فالآن ليس شيئاً موجوداً بالفعل ، بل بالقوة فحسب . « لأن الآن سيكون الحد الذى تنتهى عنده المدة إذا وقفت ، ولكنها لا تقف ؛ ولذا فإن الزمان لا يمكن أن يقدم الآن ؛ وإنما صدر هذا عن النقطة الرياضية ، أى عن المكان » (ص ٦٩) . فكأن المعية بين الآنين ، وهى تلك التى يتحدث عنها أصحاب نظرية النسبية ، صادرة عن المكان ، أو عن الزمان المكانى . وهى مع هذا طبيعية ، « فلا بد من المعية فى الآن أولاً لتسجيل المعية بين ظاهرة وبين برهة ساعة ، وثانيا لتعيين معيات هذه البرهات على برهات مدتنا ، على طول مدتنا نحن ، برهات مدتنا التى أنتجها فعل التعيين نفسه . والفعل الأول من بين هذين الفعلين هو الجوهرى لقياس الزمان . لكن بدون الثانى ، سيكون ثمة قياس أيا كان ، وبذا نفضى إلى العدد ز ممثلا أى شىء كان ، وبذا لا نكون مفكرين فى الزمان . فالمعية بين برهتين لحركتين خارجيتين بالنسبة إلينا هى التى تسمح لنا بإمكان قياس الزمان ؛ ولكنها معية هذه البرهات مع برهات مطرزة بواسطتها على

طول مدتنا الباطنة ، هي التي تجعل هذا المقياس مقياسا للزمان » (ص ٧٠ — ص٧١) وبعبارة أوضح نقول إن المعية فى الآن تقوم على المعية الباطنة فى تيار الشعور .

أما البعد الرابع الذى يتحدث عنه أنصار هذه النظرية فليس شيئاً آخر ، فى نظر برجسون ، غير الزمان المكانى الذى أوضحه فى رسالته : « بحث فى المُعْطيات المباشرة للشعور » (سنة ١٨٨٩ ؛ ص ٨٣) وقال عنه إنه تصوير رمزى للمدة الحقيقية مأخوذاً من المكان ؛ فتتخذ المدة على هذا النحو شكلا وهميا هو الوسط المتجانس ، ونقطة الربط بين هذين الحدين ، أى المكان والمدة ، هى المعية ، التى يمكن أن تعرَّف بأنها تقاطع الزمان مع المكان . ففكرة البعد الرابع فكرة يُوحى بها بواسطة كل تصوير مكانى للزمان . ولم تأت نظرية النسبية هنا بشىء جديد عما كانت تفعله النظريات العلمية السابقة المتعلقة بالزمان. وكل ما هنالك من فارق بين هذه النظريات الشائعة و نظرية النسبية هو أن تصوير الزمان بأنه بعد رابع للمكان يُفترض ضمنياً فى النظريات الشائعة، بينما نظرية النسبية قد اضطرت إلى إدخاله فى حساباتها للزمان . فواقع الأمر إذن فى هذا البعد الرابع أن العلم لا يعرف من الزمان إلا الزمان المقيس ، وبالتالى الزمان المصوَّر على هيئة المكان ، ولا حاجة لنظرية النسبية كى تقول إن هذا الزمان الرياضى المقيس بُعد يضاف إلى المكان ؛ فهذا شىء مفترض فى الزمان ، مادمت تعتبره خاضعاً للقياس ، أى فى كل زمان ينظر فيه العلم . « فلدينا فى قياسنا للزمان ميل إلى إفراغ محتوى الزمان فى مكان ذى أربعة أبعاد ، فيه يوضع الماضى والحاضر والمستقبل جنباً إلى جنب أو فوق بعضها بعضاً منذ الأزل . وهذا الميل لا يدل إلا على عجزنا عن أن نترجم عن الزمان نفسه رياضيا ، وعلى الضرورة التى تلجئنا ، من أجل قياسه ، إلى أن نستبدل به معيات نقيسها : وهذه المعيات آنيات ، لا تشارك فى طبيعة الزمان الواقعى ؛ فهى لا تستمر (أى لا تجرى على صورة المدة) » (« المدة والمعية » ، ص ٧٩ — ص٨٠) . أما العلة فى أن هذا البعد المكانى الذى حل محل الزمان لا يزال يسمى زمانا ، فهى أن شعورنا يشع فى الزمان المتحجر على صورة المكان المدة الحية ؛ وبذا يعود شعورنا فيحاول أن يهب الزمانَ ما أفقده إياه من أجل قياسه .

والأمر فى مسألة الأزمنة المتعددة التى تقول بها نظرية النسبية كالأمر فى هذا البعد

الرابع . إذ الواقع أنه لا يوجد غير زمان واحد حقيقى عند العلم ، هو زمان الفزيائى الذى يضع العلم . أما الأزمنة الأخرى فليست غير أزمنة بالقوة ، أى متخيلة ، يعزوها إلى راصدين مفترضين ، أعنى خياليين ، وليس فى هذه الكثرة ما يتنافى مع قولنا بزمان واحد ؛ وإنما ينشأ التناقض الموهوم حينما نعتبر هذه الأزمنة حقيقية واقعية ، أى أشياء يمكن إدراكها أو فى وسعنا أن نحياها .

ومن هنا نستطيع أن نزيل كل الأوهام التى أتت بها نظرية النسبية ، ومن أشهرها افتراض مسافر مغلق عليه فى قذيفة تُرمى من الأرض بسرعة أقل من سرعة الضوء بجزء على عشرين ألفا ، يلاق نجماً ويرتد إلى الأرض بالسرعة نفسها . فإنه حين يخرج من القذيفة ويكون قدمضى عليهفيهاسنتان مثلا ، سيجدأن كوكبنا الأرضى قدمضى عليه مائتا سنة . فيقول برجسون إن هذا الافتراض غير صحيح ، بل سنجد أن تيار الشعور لدى الشخص القائم على الأرض قرب الموقع الذى رمى منه بالقذيفة هو بعينه فى مقداره تيار الشعور عند المسافر . فإذا كان مقدار الشعور الأول سنتين . فالمسافر كذلك . كذلك الحال فى الوهم الآخر الذى يقول تبعاً لهذه النظرية إن المعية بالنسبة إلى الطريق ليست هى المعية بالنسبة إلى القطار فيما يتعلق بحادثين مثل برقين يحدثان معاً . فإن برجسون ينكر هذا القول مؤكداً أننا لو سألنا راصداً حقيقياً فى القطار ، وآخر حقيقياً فى الطريق ، فسنجد أننا بإزاء زمان واحد : وما هو فى حالة معية ، بالنسبة إلى الطريق هو فى حالة معية أيضا بالنسبة إلى القطار .

والنتيجة الأخيرة التى ينتهى إليها برجسون من هذا النقد هى أن الزمان الذى أتت به نظرية النسبية لايكاد أن يختلف كثيراً عن الزمان الفزيائى المعروف ؛ ومن هنا فليس ثمة من نتائج جديدة بالنسبة إلى الزمان كما يراه الفيلسوف ؛ وليس للفزياء ، وبالتالى لنظرية النسبية ، أن تقيم ميتافزيقا فى الزمان .

ولو نحن نظرنا بعدهذا العرض إلى رأى الفلاسفة فى نظرية النسبية إلى قيمة هذا الرأى ، لوجدنا أن المتحاورَين هنا : أعنى الفيلسوف والفزيائى ، لا يتناقشان على أساس واحد ، بل يقيم كلٌّ مقالته على أساس وجهة نظره الخاصة : فزمان الأول زمان إما

قبلى سابق على كل تجربة فزيائية ، وبالتالى يبحث عنه فى المبادىء القبليه ، وإما حيوى نفسانى شعورى ، وهذا أيضاً سابق على التجربة الفزيائية أو على الأقل يقوم مستقلا عنها ، وأياما كانت فالنتيجة فى الحالتين واحدة من حيث القول بأن بحث الفيلسوف للزمان يسبق ، بل ويحدد بحث الفزيائى ، وزمان الفزيائى زمان قياس لا يتصل بالشعور اتصالا ضرورياً ، وبالتالى لا يمكن أن نعده مبدءاً قبلياً أو تياراً فى الشعور النفسانى الحى . فهل معنى هذا إذن أن الزمان هنا غير الزمان هناك ، ويجب بالتالى أن يفصل بينهما فلا تتأثر دراسة الواحد بدراسة الآخر ، ولا داعى للخلط بين التصورين ؟

يبدو أن هذه هى النتيجة التى يجب أن ننتهى إليها . لأن أصحاب نظرية النسبية من ذوى النزعة الفلسفية لم يقدموا لنا نتائج فلسفية من شأنها أن تبرهن على أن هذه النظرية يمكن أن تستحيل إلى نظرة فى الوجود . فرجل مثل هانز ريشنباخ ـ وهو من الموهوبين فلسفياً ومن الفزيائيين الممتازين — لم يقدم لنا شيئاً فى بحثه عن « الأهمية الفلسفية لنظرية النسبية » ، وأهم ما قاله هنا هو أن نظرية الزمان التى أتت بها نظرية النسبية تقضى على فكرة قبلية الزمان عند كنت ، وبالتالى على « بعض القضايا التى أضفى عليها الفلاسفة مهابة خاصة واعتبروها ثابتة إلى الأبد[1] » . وتبحث أنت بعد هذا عن هذه القضايا الجليلة التى أتت عليها النظرية الجديدة ، فلا تظفر إلا ببعض الأقوال الخاصة بالأحكام التركيبية القبلية عند كنت . وبدلاً من أن يبين لنا ريشنباخ هـــذه النتائج الفلسفية ، التى ينعتها بأنها عظيمة ، وأى أثر لها فى تغيير النظرة إلى الوجود عند الفلاسفة — بدلاً من هذا يلوذ بمسألة أشمل هى : مسألة ما ذا يمكن أن يفيده الفيلسوف من الفزيائى . وواضح أن هذا اللّواذ ليس إلا فراراً ظاهراً من الإجابة على السؤال الحقيق وهو : القيمة الفلسفية لنظرية النسبية ، وبخاصة فى مسألة الزمان . والحال ليس كذلك تماماً بالنسبة إلى مورتس اشـلك . فإنه كان أقل حماسة من ريشنباخ ، ولذا كانت فى حديثه دقة أكبر ، فلم يلجأ إلى هذه العبارات الطنانة الجوفاء التى نعت بها ريشنباخ — مجرد نعت دون بيان — الأهمية الفلسفية للنظرية الجديدة . فقد بدأ بأن ميز بين الزمان المقصود فى هذه النظرية

(١) مقال ظهر فى « المجلة الفلسفية » عدد خاص بنظرية النسبية ، يوليو — اغسطس سنة ١٩٢٢ ، ص ٥٧ .

وفى الفزياء بوجه عام ، وبين الزمان الحيوى أو النفسانى أو الذاتى تمييزاً واضحاً ، وقال إنه ليس للفزيائى أن يهتم بما يقوله النفسانى هنا ؛ أما الفيلسوف فيهتم بما يقوله الفزيائى لغرض واحد هو ناحية نظرية المعرفة فى أقواله ، ولذا نرى اشلك لا يحمل على كنت كما فعل ريشنباخ ، بل يميل بالأحرى إلى التوفيق بين مذهبه ومذهب النظرية الجديدة ؛ ثم يعرض النتائج الفلسفية لها بعد عرض المعنى النفسانى للزمان ، ولكنه يعرضها مرتبطة بالفزياء أو فلسفة الفزياء ، أولى منها بالنسبة إلى الفلسفة نفسها ، خصوصاً فى تفسيره للمتناقضات الوهمية التى أتت بها النسبية . فيقول إن فكرة التجربة الحية المعية فى أمكنة مختلفة قد أنكرتها ؛ ونظرية الجوهر قد استعادت مكانتها التى كانت لها قبل هيوم ، إذ علمتنا النظرية الفزيائية الجديدة أن المجالات المغنطيسية الكهربائية ومجالات الجاذبية أشياء قائمة بذاتها ، وبالتالى أصبحت فكرة الجوهر ، «كحامل» ثابت للخواص، ضرورية فى العلم ، بعد أن انحلت على يد تجريبية رجل مثل هيوم فى الفلسفة (١) . غير أن هذه النتائج التى كشف عنها هنا لا تتصل بالزمان فى شىء ؛ وهى إذن تنتسب إلى الفزياء وفلسفتها أو فكرة المادة والمكان ، كما قلنا .

وهذا كله يجعلنا لا نميل إلى إضافة أهمية خاصة إلى نظرية النسبية فى الفلسفة ، خصوصاً فى نظرية الزمان . وفى وسعنا أن نؤكد هذا المعنى ، إلى أن يكشف لنا أنصارُ هذه النظرية مالها من قيمة فلسفية ، تتصل بالنظرة فى الوجود ، وبالزمان بوجه خاص — وإن كنا نشك فى أنهم سيكشفون بعدُ شيئاً ، الآنَ وقد فترت حماسة أنصارها وتزحزحت عن مركز التفكير الفزيائى نفسه ، ولذا نظن أن أهمية عرضها ليست من ناحيتها فى ذاتها ، بل من ناحية إثارتها — هى وكل نظرية فزيائية تشارك الفلسفة فى دراسة موضوع واحد — مشكلةَ الصلة بين الفلسفة وبين الفزياء والعالم الخارجى بوجه عام . فقد رأينا أن الزمان عندها وعند الفزياء يختلف فى طبيعته وجوهره عن الزمان عند الفلسفة ، وهذا شىء زادته نظرية النسبية توكيداً ، بقولها خصوصاً إن ثمة أزمنة عدة ، وإن الزمان ذو اتجاهات وليس بذى اتجاه واحد ، وإنه لا يقوم مستقلا — ومضاداً ،

---

(١) موريس اشلك : «المكان والزمان فى الفزياء المعاصرة» ، ص ٩٩ ، ط ٤ ، برلين سنة ١٩٢٢ .

كما يقول المذهب الحيوى — عن المكان ، بل هو بعد من أبعاده ، وبالتالى فهو وإياه من جنس واحد ، والأبعاد الأربعة على مستوى واحد ، وفكرة المستقبل والماضى فكرة نسبية مطلقة ، — كل هذه الأقوال فى اختلاف واضح مع ما تقول به الفلسفة عامة — لا كل فلسفة — عن الزمان . فهل نقول بعد هذا إن الزمان الحيوى أسبق من الزمان الفزيائى ، وهو الذى يحدده ، وهذا الأخير يقوم على الأول كما قال من ذكرنا من الفلاسفة ؟ أو هل نقول بأن ليس ثمة زمان غير الزمان الفزيائى ، والزمان الشعورى أو الحيوى من اختراص خيال الفلاسفة ؟

نظن نحن أن ليس من الحق أن نقول هذا أو ذاك بصورة مطلقة : فالزمان الشعورى الحيوى حقيقة لا شك فيها بالنسبة إلى الإنسان ، والزمان الفزيائى هو الآخر ضرورى من أجل إيجاد مقياس مشترك نسجل فيه الظواهر الخارجية فى حركتها من ناحية التوالى ، ولكن هل من سبيل أن نوفق بينهما فى صورة جامعة ؟

لسنا نظن كذلك . وما رأيناه فى موقف كلا الفريقين أصدق شاهد على هذا الذى نظن : فكل منهما يبدو مستقلا فى طبيعته عن الآخر ، إلى درجة أنه يستطيع أن يقوم بنفسه ولا يخرج فى تحليله عن مقتضياته الخاصة ، حتى ليكاد كل تفاهم على الزمانين من جانب واحد أن يكون مستحيلا . ومن هنا نستطيع أن نقول إن أى نقد يوجه من جانب الفريق الواحد ضد الفريق الآخر هو نقد يقوم على غير أساس ، لأنه يقوم على أساسين مختلفين ، كما انتهينا إلى هذا منذ حين . فكنت لم ينقد نيوتن فى الواقع ، لأن الأساس الذى نظر منه كنت إلى الزمان غير ذاك الذى نظر منه نيوتن ، ولذا استمر زمان نيوتن يشق طريقه فى الفزياء غير حافل إطلاقاً بنقد كنت أو من إلى كنت من الفلاسفة ، كما استمر زمان كنت فى نظرية المعرفة أو الفلسفة ينمو وينقد من وجهة نظر الفلسفة ونظرية المعرفة وحدها ، دون أن يتأثر بزمان الفزيائيين . فإذا كان لنا أن نستخرج من هذا نتيجة ، فهى لن تكون إلا وجوب الفصل بين زمانين مختلفين كل الاختلاف ، لأن كلا منهما ينتسب إلى ميدان خاص مستقل عن الآخر . وتبعاً لهذا ، فمناقشة نظرية فى أحد الزمانين لا يمكن أن تكون صحيحة إلا إذا جرت فى داخل ميدان هذا الزمان وحده .

ومن الخير للفلسفة والفزياء معاً ، فى هذه المسألة خصوصاً ، أن ينصرف كل إلى مجاله الخاص وينمى نظرياته وفروضه تبعا لافتراضاته ومقدماته الخاصة ، وإلا نتج سوء التفاهم هذا الذى تبين لنا بكل وضوح بين فريق الفزيائيين وفريق الفلاسفة .

ونحن حريصون كل الحرص على توكيد هذه الثنائية فى النظرة إلى الزمان ، على الرغم مما يعترضها من صعوبات وشكوك ، يخلق بنا هنا أن نتناولها مبدئياً لأنها ستنير لنا السبيل أمام الحل الذى نرتئيه .

ولعل أهم هذه الصعوبات تلك المسألة : إذا كان هناك زمان فزيائى وآخر فلسفى ، وإذا كان الزمان يحدد النظرة فى الوجود ، أفليس معنى هذا أيضاً أن هناك نوعين من الوجود لا سبيل لرد الواحد منهما إلى الآخر ؟

هذا هذا . فلا بد من القول بأن ثمة وجودين منفصلين كل الانفصال من حيث الجوهر ، وإن كانا متصلين من حيث الفعل ، هما الوجود الذاتى ، والوجود الفزيائى ؛ والوجود الذاتى هو وجود الإنسان ، والآخر هو وجود الأشياء فى العالم الذى يوجد به الإنسان . والصلة بينهما صلة فعل فحسب ؛ بمعنى أن الوجود الذاتى يحقق امكانياته بواسطة الأشياء ، بأن يتخذها أدوات لإخراج مابه من إمكانيات إلى حيز الفعل والواقع. ولكن هذه الصلة من حيث الفعل لا تؤذن مطلقاً بوجود صلة ضرورية من حيث الطبيعة والجوهر والماهية (والمعنى هنا واحد) . وكل مايقتضيه الأمر هنا هو أن يحسب الوجود الذاتى حسابا للوجود الفزيائى لأنه سيستخدم كأداة ، فلا بد له إذن من أن يعرف طبيعته كى يتيسر الفعل على النحو الصحيح ، أعنى الملائم . وإلى هذه الثنائية فى طبيعة الوجود ترُد إذن الثنائية فى طبيعة الزمان ، تلك الثنائية التى نستطيع أن نفسر بها عدم التفاهم حتى الآن بين الفزيائيين والفلاسفة ، وإثارة الإشكال بينهما بين الحين والحين من غير أدنى داع ، حتى كان من نتيجته إفساد نظريات كلا الفريقين . فلتكن هذه إذن حقيقه أولية كسبناها ، ولنجعلها نقطة البدء فى كل بحث فى الزمان .

وإن نظرة الى الوراء فى كل ما قلناه حتى الآن ، لتكشف لنا عن النتائج التى وصلنا إليها من هذا البحث التاريخى النقدى الذى قمنا به لغرض واحد : هو إثارة المسائل وإيضاح

الشكوك ، ووضع المشكلة فى وضعها الصحيح . فهذه النتائج هى :

١ — أن الزمان نوعان : زمان فزيائى ، وزمان ذاتى ؛ وسنسميه بعدُ الزمانَ الوجودى ؛

٢ — أن مشكلة الزمان مرتبطة تمام الارتباط بمشكلة الوجود بوجه عام ؛ وسنرى أن الزمان عامل جوهرى مقوِّم للوجود ؛

٣ — أن الوجود وجودان : وجود الذات ، ووجود الموضوع ؛ ولكن الوجود الأصيل ، بالنسبة إلى الإنسان على الأقل ، هو وجود الذات ، حتى إننا سننتهى فى آخر الأمر إلى قصر كلمة الوجود على وجودِ الذات ؛

٤ — أن المقولتين الرئيسيتين اللتين يتعين بهما الوجود هما الواقع والإمكان ، وتبعاً لهما سينقسم الوجود إلى وجود ممكن ووجود واقعى ، أو وجود ما هُوى وآنية ، كما سنعبر نحن . ولكن هاتين المقولتين لا يجب أن تفهما كما فهمهما كنت ، كما أن الإمكان لا يفهم بالمعنى الارسطالى ، بل بالمعنى والفهم اللذين أوضحناهما ؛

٥ — أن الحرية هى الصفة الأولى لوجود الذات ، وهذا يستخلص من النتيجة السابقة ، أى كنتيجة لفكرة الإمكان كما بيناها ، والصلة بينها وبين فكرة الواقع ؛

٦ — أن الشقاق فى طبيعة الوجود أو مُشَاقَّة الوجود لنفسه يجب أن يعتبر المسلمة الأولى التى على أساسها يجب أن يوضع كل مذهب فى الأخلاق ، وأن فكرة التوتر هى الفكرة التى يجب أن تسود كل نظرة أخلاقية ؛

٧ — أن العقل المنطقى ليس هو الملكة الوحيدة التى يستطيع المرء أن يدرك بها حقيقة الوجود الحى .

تلك أهم النتائج ؛ والناظر إليها يلمح فيها القسمات العامة لمذهب فى الوجود سنشرع الآن فى بيانه .

ومن الخير [illegible] والتوزيع [illegible]

[illegible]

النتائج هذا الفصل تبين لنا بكل وضوح [illegible] بين فريق الفيزيائيين وفريق الفلاسفة [illegible]

[illegible] على

الرغم مما يعترضها من صعوبات وشكوك [illegible]

٢ — أن [illegible]

[illegible]

وإذا كان الزمان عند النظرة في ال[illegible]

٤ — أن [illegible]

[illegible]

[illegible]

والوجود الآني هو [illegible]

٥ — أن [illegible]

[illegible]

٦ — أن [illegible]

[illegible]

الوجود الآني حيال الوجود الفيزيائي [illegible]

٧ — أن [illegible] في

طبيعة الوجود [illegible] الثابتة في طبيعة الزمان [illegible]

[illegible]

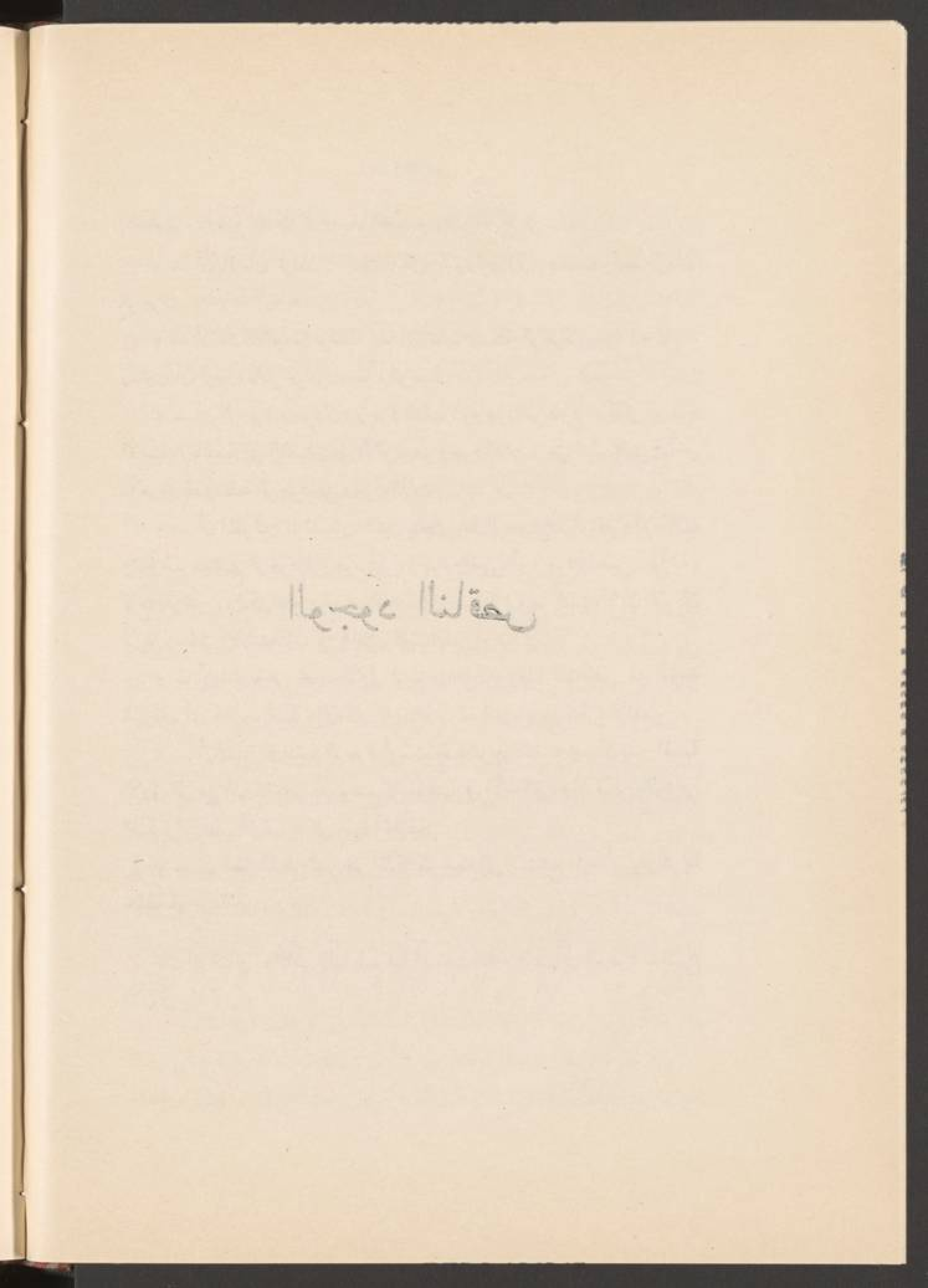
[illegible]

هذه إذن حقيقة أولية كشفناها، ونجعلها نقطة البدء في كل بحث في الزمان.

ولن نعرض [illegible] حتى الآن، [illegible] النتائج التي وصلنا

إليها من هذا البحث [illegible] النقدي الذي قمنا به لغرض واحد هو إثارة المسائل وإيضاح

الوجود الناقص



التناهى الخالق

لا وجود إلا بالزمان ، والزمان سر التناهى ، فكل وجود لفناء .

ولكن الفناء تحقق الإمكان ، وكل تحقق فعل ، والفعل هو الخالق ، فالتناهى إذن خلاّق .

فالوجود كما انتهينا نوعان : فزيائى وذاتى ؛ الثانى وجود الذات المفردة ، والأول كل ما عدا الذات ، سواء أكان ذاتاً واعية أم كان أشياء . وليس ثمة فارق ضخم بين وجود الغير كذوات واعية ، أو كأشياء جمادية ؛ فكلاهما بالنسبة إلى الذات المفردة من ناحية المعنى سيان ، والاختلاف بعد ليس إلا فى الدرجات ، وبالتالى فى موقف الذات بإزاء الواحد والآخر .

فالوجود الذاتى وجود مستقل بنفسه ، فى عزلة تامة من حيث الطبيعة عن كل وجود للغير ، ولا سبيل إلى التفاهم الحق بين ذات وذات ، إذ كل منهما عالم قائم وحده ؛ وعلى حد تعبير كيركجورد : « كل فرد هو بذاته عالم ، له قدس أقداسه الذى لا يمكن أن تنفذ إليه يد أجنبية » .

أما وجود الغير فلا نسبة له إلى الذات إلا من حيث الفعل ؛ ولذا لا تنظر إليه الذات إلا من هذه الناحية ، وتبعاً لها يتحدد موقفها بإزائه . والفعل ضرورة للذات ، لأن الفعل تحقيق لإمكانياتها ، فلكى تحقق نفسها لا بد لها إذن أن تفعل ، والفعل لا بد أن يتم فى وجود الغير وبواسطته ، ولذا كان عليها أن تتصل بهذا الوجود المغاير . فانتقال الذاتية من العزلة المطلقة إلى الغيرية لتحقيق الإمكان ضرورى إذن .

وفى هذا نحن عرضنا مسائل الوجود الرئيسية ، ألا وهى : الفردية ، والطبيعة والفعل ، والاتصال ، ووجود الغير كأداة ، أى الإحالة . فلنشرع إذن فى بيانها .

الفكر الحديث صراع [1] بين الذات والموضوع من أجل تحرر الأولى من الثانى ،

(١) راجع خطوات هذا الصراع بالتفصيل فى كتابنا : « شوپنهور » ، ص ٥١ — ص ٨١ ، القاهرة ، سنة ١٩٤٢ .

صراع بلغ أوجه فى المثالية الألمانية التى كاد أن يتم على يديها هذا التحرر . ولكنها بدلا من توكيد الذات بمعنى الذات المفردة ، استبدلت بهذه ذاتا كلية سمتها الأنا المطلق أو الصورة المطلقة أو الروح الكلية الخ ، كما رأينا من قبل فى عرضنا لمذهب هيجل . ثم سار كير كجورد خطوة أخرى فى هذا السبيل ، ولكن نحو توكيد الذات المفردة ، بعكس المثالية الهيجلية ؛ وتلاه نيتشه فتقدم فى طريق الذاتية المفردة بسرعة أكبر . ولكنهما لم ينتهيا فى الواقع إلى توكيد الذات المفردة بالمعنى الوجودى الخالص ، نظراً إلى تأثر كليهما بنزعات غير وجودية : فالأول سادت تفكيره نزعة دينية ، فكان من شأن هذا أن ربط فكرة الذات المفردة بفكرة الوحدة التنسكية ، فكرة القديس والمتأله ، مما جعل نظرته مشوبة بصبغة تقويمية ظاهرة منذ البداية ؛ ولا بأس فى الواقع من أن ينظر إلى المسألة من وجهة نظر تقويمية ، ولكن على شرط أن يأتى ذلك بعد النظرة الوجودية الخالصة ؛ فهذه لا بد أن تسبق كل تقويم أخلاقى أو دينى . وطابع التقويم هذا نجده كذلك عند نيتشه ، وبشكل أكثر صراحة ووضوحا . فإنه حينما يتحدث عن الذات المفردة ، إنما يفكر دائماً فى الإنسان الأعلى ، ولذا غلب عليه هذا التفكير ، فلم يظفر ، أو لم يأتنا ، بنظرة فى وجود الذات المفردة من حيث طبيعتها فى الوجود ، لا من حيث ما يجب أن تفعله لتبلغ كمالها وتحقق علاءها بذاتها فوق بقية الذوات الأخرى . وفضلا عن هذا كله فإن كليهما لم يقم مذهبا واضح المعالم على أساس وجود الذات المفردة ، وإن كنا ندين لكير كجورد هنا بكثير من الملاحظات والأفكار الموجّهة .

والعلة فى أن إدراك الذات المفردة لم يتحقق بعدُ من الناحيه الوجودية أن الأمر قد نُظر إليه حتى الآن من ناحية نظرية المعرفة ، من ناحية الفكر ، لا من ناحية الوجود . وهذا يعود بدوره إلى أن ملكة الإدراك كانت العقل بتصوراته المجردة ؛ ولن تتم النظرة الوجودية إلا إذا قلنا بمصدر آخر للمعرفة من شأنه أن يجعل المرء على اتصال مباشر بالينبوع الحى للوجود . فما هو هذا المصدر وتلك الملكة ؟

إن الشعور بالوجود لا يكون قوياً عن طريق الفكر المجرد ، لأن الفكر المجرد انتزاع للنفس من تيار الوجود الحى وانعزال فى مملكة أخرى تذهب منها الحياة المتوترة

الحادة ولا يسودها فعل وحركة ، بل صيغ خارجية عن الوجود لا تنبض بدمه . إنما يبلغ الشعور بالوجود أعلى درجة فى حالة الفعل الباطن الذى أنشب أظفاره فى الحياة المضطربة ، أى فى حالة النزوع المشبوب العاطفة ، فهى حالة تنتسب إذن إلى الإرادة والعاطفة أولى من انتسابها إلى العقل والفكر . ولذا يجب أن ننشدها فى مقولات للعاطفة والإرادة نضعها مكان مقولات العقل التى لم يُعْنَ الفلاسفة بغيرها حتى الآن .

ولوضع لوحة هذه المقولات يجب أن نراعى الطابع الديالكتيكى لكل ما هو موجود ، لأن الوجود كما قلنا فى الفصل الأول نسيج الأضداد ، وكل ما فيه يتصف بطابع التناقض ، لأن الإمكان حين يستحيل إلى فعل لا يفقد بهذا طابع الممكن ، إذ هذا طابعه الأصيل ، والفعل لا يكفى لمحو هذا الطابع . والممكن جامع بين النقيضين ، لأن الإمكان بمعناه الحى الحقيقى الإيجابى لا بد أن يشمل القطبين المتنافرين ، وإلا فلا معنى للإمكان إذا كان من ناحية واحدة ، بل سيكون حينئذ فعلا ، لا إمكانا . فإذا كان كل وجود فى أصله أو ماهيته إمكانا ، كما أوضحنا ، فلا بد أن يكون فى الوجود المتحقق طابع الماهية والأصل ، طابع الإمكان ، أعنى طابع التناقض . ومن الضرورى إذن أن نقول بوجوده حتى بعد الانتقال من الإمكان إلى الواقع ، أو من الوجود الماهوِى إلى الآنية . فكل موجود يتردد إذن بين قطبين متنافرين يضمهما فى داخل ذاته . وهذا الاستقطاب هو فى سياقه وتطوره ما نسميه بالديالكتيك ؛ فالفارق بين الاثنين أن الأول منظور إليه من ناحية السكون ، والثانى على العكس منظور إليه من ناحية الحركة ؛ فالديالكتيك هو السياق الحركى للاستقطاب . وهيجل قد أصاب فى اكتشاف الديالكتيك ، لكنه فهمه بمعنى يباعد بينه وبين ما نقصده هنا . فالديالكتيك عند هيجل منطق عقلى ، أولى من أن يكون سياقاً وجودياً ، أما الديالكتيك الذى نعنيه فهو السياق الوجودى الصادر عن العاطفة والإرادة ؛ فهو منطق العاطفة والإرادة ، بينما ذاك منطق العقل . وهذا الطابع العقلى الذى للديالكتيك عند هيجل هو الذى أفسد عصبه الحقيقى ، أعنى التعارض ، مما اضطر هيجلَ إلى القول بفكرة « الرفع » ، أى إزالة التعارض بوساطة مركب الموضوع . ومع أن الحركة لاتزال فيه مستمرة بفضل

نقيض الموضوع المضاد لهذا المركب ، فإن مجرد إدخال « الرفع » فيه تشويه للتعارض والتقابل . ولو كان هيجل جريئاً فى منطقه لاحتفظ للديالكتيك بطابع التعارض باستمرار ؛ ولكنها النزعة العقلية ، التى من شأنها أن تنظر إلى الأشياء من ناحية السكون ، قد اضطرته إلى أن يوقف الحركة فى هذه المحطات التى سماها مركبات الموضوع . أما نحن فنريد أن نحتفظ بالطابع الحركى على الدوام ، لأن العاطفة والإرادة والفعل بوجه عام تمتاز بالحركة المستمرة والمدة الدائبة السيلان ، والتغير الشامل للأضداد . فلا مناص إذن من أن نجعل للديالكتيك هذا الطابع ، وسنسميه بالتوتر . فالتوتر معناه قيام الضدين أو النقضين مع بعضهما فى وحدة تشملهما لا يتخللها أى سكون أو توقف .

فالمقولات إذن لا بد أن تمتاز بالتقابل ، ثم بالتوتر . ولذا سنجد لوحتها مكونة من زوج زوج ، ولكل زوج وحدة متوترة فيها جمع معا للمتقابلين مع الاحتفاظ بما لهما من استقطاب فى أوج شدته . ولذا لن نسمى الوحدة باسم جديد ، بل باسم مركب من المتقابلين معاً حتى نحتفظ تماماً بهذا التوتر .

ولنبدأ بتقديم لوحة المقولات ، كى نعرض كل مقولة بعدُ بالتفصيل . ونحن قد انتهينا إلى وضعها من تأمل الأحوال السائدة المحدِّدة لكل ما عداها بالنسبة إلى كل من العاطفة والإرادة . ولذا انقسمت أولا إلى قسمين : واحد خاص بالعاطفة ، والآخر بالإرادة . وكل منهما ينقسم بدوره ثلاثة أقسام ؛ وكل قسم من الثلاثة يتركب من متقابلين ووحدة متوترة ، فلدينا إذن ثلاث مرة أخرى . وعلى هذا نستطيع أن نعرض اللوحة كما يلى : أولا بالنسبة إلى العاطفة ، وثانياً بالنسبة إلى الإرادة :

	عاطفة			إرادة		
أصل :	تألم	حب	قلق	خطر	طفرة	تعالى
مقابل :	سرور	كراهية	طمأنينة	أمان	مواصلة	تهابط
وحدة متوترة :	تألم سار	حب كاره	قلق مطمئن	خطر آمن	طفرة متصلة	تعالى متهابط

ويجب أن نلاحظ أن كلمة « أصل » لا نقصد منها أن المقولة المقابلة مشتقة منه ومتفرعة عنه ؛ بل كلا الأصل والمقابل إيجابى ، وكلاهما محدِّد للآخر لا ينفصل عنه ،

وهذا ما يتبين بوضوح فى الوحدة المتوترة . فنحن نتكر كل هذه التبريرات الزائفة التى يلهو بها مثلا فريق التشاؤم وفريق التفاؤل ، فلا نقول مع الأولين إن الألم وحده إيجابى ، أما السرور فسلبى ، كما لا نقول على العكس مع الآخرين ، بل نؤكد إيجابية كليهما ونحتفظ بهذا التناقض أو التضاد فى كل قوته وحدته ، لأنه طابع الوجود كما بينا . ولعل فى هذا حلاً لما بين كلا الفريقين من إشكال دائم ، لا لأنه حل وسط ، بل بالعكس : فكل حل وسط هو قطعاً فاسد خير منه ألف مرة أى حل متطرف ؛ — بل لأنه حل جامع للقطبين بكل ما فيهما من نفور وتناقض فى وحدة خصبة .

وليس المجال هنا طبعاً مجال دراسة هذه المقولات ، خصوصاً الأولى منها ، من الناحية النفسانية . فهذا البحث لا صلة له بشىء من هذا . ولكن نظرنا يتجه إلى بيان مدلولها الوجودى ، أعنى معناها من حيث تكوين طبيعة وجود الذات المفردة .

أما التألم فشعور الذات بأن شيئاً يحدّها فى وجودها العينى . فهى تريد أن تحقق إمكانياتها فى العالم الذى قذفت به ، لأن الاتجاه الأصلى فيها هو تحقيق الإمكانيات قدر الوسع والطاقة ؛ وتحقيق الإمكانيات يصطدم بالغير لأنه لا يجرى فى داخل الذات وحدها ، بل لا بد أن يجرى فى الغير ، وإن كان ذلك كوسيلة لإثراء الذات بأفعال جديدة ، أى بتحقيق بعض من إمكانياتها باستمرار . فإذا ما لاقت فى هذا التحقيق مقاومة ، تألمت . وهذا يوضح لنا الأحوال المعروفة عن الألم مما لاحظه النفسانيون دون أن يستطيعوا تفسيره من الناحية الوجودية ، ولا إدراك معناه . وأولها أن التألم يزداد مقداره ونوعه تبعاً لازدياد الرقى فى سلم الكائنات ، حتى إن أدناها فى مراتب التطور أقلها تألماً ، وأعلاها أكبرها شعوراً بالألم وهذا يفسره النفسانيون على أن ذلك راجع إلى رقى الشعور كلما علا الكائن فى سلم التطور ؛ وهذا ليس من التفسير فى شىء ، بل هو ترديد لنفس المعنى بعبارة أخرى . ولكنه يفسر من الناحية الوجودية بسهولة ، وذلك على أساس أن الرقى فى مرقاة التطور معناه تحقيق الكائن لإمكانيات أكبر ، نوعاً ومقداراً . والتحقيق يلقى مقاومة من جانب الغير وإذاً : فكلما زادت الإمكانيات التى ستحقق ، زاد الألم الناتج تبعاً لزيادة المقاومة . وفى الحيوانات ذوات الخلية الواحدة لا نرى شعوراً بالألم أو لا نكاد ، إنما يبدأ ذلك فى ذوات الأكثر من خلية ، ويزداد

بازدياد عدد الخلايا، وهكذا حتى نصل إلى الإنسان، والإنسان بدوره يتدرج من هذه الناحية فى سلم يبدأ من الرجل البدائى مستمراً حتى رجل الحضارات العليا فى أعلى مراحل تطورها. فهنا ظاهرة مشاهدة لم تجد تفسيرها المقنع حتى الآن، من الناحية النفسانية: وهى ازدياد التألم بقدر ازدياد علو المرء فى درجة التطور الحضارى. فمن الملاحظ أن الشعوب البدائية قليلة الشعور جداً بالألم، وهذا ما نسميه نحن سرورهم أو خلوهم من البلبال، إذ نراهم محتفظين دائماً تقريباً بنوع من المرح الهادىء؛ حتى إن موقفهم من الموت والأحداث الخطيرة التى تهددهم موقف ملىء بالابتسام وعدم الاكتراث. والحال على العكس من هذا بالنسبة إلى المتحضر، فهو سريع التأثر بالألم، مع أنه أقل تعرضاً للأخطار الخارجية من البدائى الذى هو فريسة هينة لكل عوامل الطبيعة من ظواهر وحيوانات مفترسة. هذه ظاهرة مشاهدة تحتاج إلى تفسير: أما النفسانيون فيعزونها كما قلنا إلى ضعف الشعور عند البدائى، ولكن هذا تكرار للظاهرة وليس تفسيراً لها. والاجتماعيون يحيلون هنا إلى الشعور الجمعى الذى يفنى فيه الشعور الفردى الذاتى؛ وهذا تفسير أعجب، لأن الأخطار تهدد الفرد الواحد دون مشاركة للجماعة فى كثير من الأحيان، فكيف نفسر نفس الموقف؟ إنما التفسير الواجب أن يقال هنا هو التفسير الوجودى، على أساس ما قلناه وهو أن تحقيق الإمكانيات ضئيل لدى المتحضر؛ لذا كان الأول أقل تعرضاً للمقاومة، وكان الثانى أكثر؛ والمقاومة تنتج الألم؛ فالألم يزداد إذن بازدياد التحضر.

وهذا التطور فى التألم ينطبق على التطور الحضارى نفسه فى داخل كل حضارة. فنحن نعلم أن عصر المدنية فيه يتألم الناس أكثر منهم فى عصر الحضارة، والسعادة بالتالى فى هذا الدور الأخير عند الإنسان أكبر منها فى دور المدنية. فى الحضارة اليونانية مثلا نشاهد أن ازدياد التألم قد ظهر فى دور المدنية بوجه خاص عند الرواقيين والأبيقوريين أنفسهم. وبدلا من هذه النظرة الباسمة المقبلة على الحياة التى اتسم بها اليونانى فى العصر الهوميرى، نرى فى العصر الهلينى وجوها شفّها السقم وبراها التألم. وفى الحضارة الأوربية نشاهد الظاهرة بعينها: فالعهد السابق على الثورة الفرنسية كان عهد إشراق وسعادة أكبر جداً من العهد التالى لها؛

والسنوات السابقة على الحرب الماضية أكثر هناء ، عند الناس ، من السنوات التى تلتها .
وهكذا نستطيع أن نشاهد هذه الظاهرة جلياً فى داخل تطور كل حضارة ، حتى إننا نرى المتشائمين يزدادون بكثرة هائلة فى طور المدنية فى كل الحضـارات ، كما هو واضح خصوصاً فى الحضارة الأوربية : فالقرن التاسع عشر لا يتضمن تقريباً من الناحية الروحية غير سلسلة من المتشائمين ابتداء من شوبنهور وادورد فون هرتمن ونيتشه وبودلير ودوستويفسكى واشترندبرج حتى اليوم عند هيدجر . وتفسير هذه الظاهرة هو على نحو ما قلنا : فقد ازدادت إمكانيات الإنسان القابلة للتحقيق بواسطة النهضة الصناعية الهائلة التى حدثت فى ذلك القرن ، ففتحت المجال واسعاً أمام أكبر عدد من الإمكانيات ، وبالتالى لملاقاة أكبر مقدار من المقاومة ، وبالتالى أيضا لمعاناة أكبر نصيب من التألم . ولذا كان روسو مصيباً فى قوله إن الحضارة تسلب الإنسان السعادة .

فالتألم إذن مصدره الحد من تحقيق الإمكانيات ، هو شعور من الذات الماهُوية بأن ثمة مقاومة تعانيها من جانب الغير وهى تحقق ما بها من إمكانيات . فهذا هو المعنى الوجودى للتألم . ولما كان تحقيق الإمكانيات الطابع الأصلى لوجود الذات على هيئة الآنية ، فإن التألم إذن طابع أصيل للوجود الذاتى ، لا سبيل مطلقاً إلى القضاء عليه أو التخلص منه إلا بالقضاء على مصدره ، وهو تحقيق الإمكانيات ، وبالتالى القضاء على الوجود الذاتى .

وهو يتدرج تبعاً لمقدار المقاومة ونوعها : أما من حيث المقدار فإنه يتراوح بين الشدة والضعف ، ومن حيث النوع يتدرج من السمو إلى الوضاعة . ويتعين النوع وفقاً لطبيعة الغير : فإذا كان من الذوات العاقلة صدور المقاومة كان أسمى منه لو كانت من الأشياء ، لأن هذه أدوات فحسب ، أى لا صفة لها غير الإحالة ، بينا تلك أدوات وغايات معاً : أدوات بالنسبة إلى غيرها ، وغايات بالنسبة إلى نفسها ، ولذا فإن الألم الصادر عن ذات الغير أرفع رتبة من ذاك الصادر عن شىء جمادى مغاير . وفكرة الزهد والتقشف تقوم على هذه الحقيقة ، ونقصد بالزهد الزهد فى الماديات لا فى الذوات الأخرى الشاعرة بذاتها . كما أن المعنى الوجودى لفكرة التضحية يستخلص أيضاً من

هذه الحقيقة : إذ التضحية لا تسمى بهذا الاسم وبالمعنى الشريف ، إلا إذا كان التألم صادراً عن ذات تزداد روحيتها حتى تستحيل إلى روحية خالصة على هيئة مبدأ أو فكرة أو رسالة أو مذهب الخ . فالعلة فى سمو معنى التضحية إذن هو شرف الموضوع الآتى منه المقاومة ، لا ما تقوله النظرة النفسائية المبتذلة ، من أن ذلك بسبب الفائدة التى تعود على الكل من تضحية الجزء فى سبيل مصلحته ، أو تضحية الأدنى فى سبيل الأعلى ، أو كما يقول ماكس شيلر [1] : « إن الجزء التارك أو المتروك يتألم ويموت بدلا من الكل ، من أجل أن يُنقَذ هذا الكل ويُحفَظ ، أو ينمو ويزدهر ، حسب الأحوال . فى كل تألم يستبدل الجزء نفسه بالكل ويَحُول بهذا بين الكل وبين تألم أكبر » . فهذا التعليل ليس مؤدياً إلى فهم معنى التضحية من جانب المضحى نفسه ، وإنما هو فرض من الآخرين لتبرير أو لحث الذات الأخرى على التضحية ؛ ولذا فإنه تفسير من وجهة نظر الغير ، لا من وجهة نظر الذات ، ولذا كان فاسداً . أما تفسيرنا الوجودى فيتناول الأمر من ناحية المضحى نفسه ، أى من ناحية الذات ، ولا بد أن يكون التفسير كذلك لأن التضحية فعل من الذات ، فيجب أن يفهم من جهتها هى .

والتضحية تـكوّن الدرجة العليا للتألم ؛ ولذا فإنها فى النقطة التى يجتمع فيها أعلى تألم مع أعلى سرور ، فالأطراف فى تماس كما يقال . إذ لا يشعر المرء فيها بألم خالص ، كما لا يشعر بسرور خالص على النحو المعانى فى لحظات السرور الأخرى ، وإنما تجمع بين الناحيتين وتضمهما فى نوع من الوحدة لو أنها عُمِّقت لكانت وحدة التوتر . فالشهيد الذى يعلو جبينه هذا « الأسفُ الباسم » الذى تحدث عنه بودلير ، وقال إنه ينبثق من أعماق المياه ، ويقصد بها — بطريقة رمزية — اضطراب السرور مع الألم وتوترهما بشدة ، هو الذى يحقق هذه الوحدة المتوترة بين الألم والسرور . والمثل التاريخى الواضح عليه سقراط : فحركة السرور التى أبداها وهو فى أشد حالات المحنة ، أى حين كان على وشك تجرع السم ، لو فسرت وجودياً لما فسرت إلا على أنها صادرة عن وحدة التوتر

---

(١) ماكس شيلر : « معنى الألم » ، ص ١٩ ، ترجمة فرنسية ، باريس سنة ١٩٣٦ (لم نستطع الحصول على الأصل الألمانى) .

الشاملة لأعمق سرور مع أشد تألم . ولذا لا يبلغ الشعور بالشخصية والذاتية والحرية في لحظة من لحظات الوجود الذاتي قدر ما يبلغ هنا بالنسبة إلى مقولة الألم والسرور . فالوحدة المتوترة إذن حال ذاتية وجودية فيها يصل الشعور بالذاتية أوجه ، وبالتالي بالوجود ، لأنها تشعر بالطابع الأصيل للوجوديه ألا وهو التناقض ، والشعور هنا عن تجربة حيـــة لهذا التناقض في كل شدته وعنفه واستقطابه وتمزقه المتصل . وهي هنا جامعة بين حال التألم والسرور في توتر مستمر ، ليس فيه رفع لأحدهما أو تخفيف له ، بل بالعكس كما قلنا هي الدرجة الشاملة لأعمق سرور وأشد تألم ؛ وهي معقد الصلة بين الاثنين . والواقع أن كلا من السرور والألم وجه لشيء واحد هو الوحدة المتوترة التي تسمى في هذه الحال الألم السار أو السرور المتألم ، ولذا لا يمكن الفصل في الواقع بين هذين الوجهين : ففي كل فصل لهما تزييف للاثنين معاً .

وهذا يظهر بصورة أوضح حينما نحلل المعنى الوجودي للسرور . فالأصل كما قلنا الوجود الماهوي ، وينتقل إلى الآنية بواسطة تحقيق الإمكانيات ، وتحقيق الإمكانيات هو الفعل ، والفعل إذن توكيد لإمكان ، وفي التوكيدشعور بالذاتية : إذ فيه نقل لها من القوة إلى الفعل ، وكل ما يشعر بالذاتية على نحو ليس فيه مقاومة هو السرور . لذا كان أرسطو نافذ النظرة حينما جعل السرور في مجرد تحقيق الفعل ، واللذة تاجا يعلوجبين الفعل . فتفسير السرور من الناحية الوجودية هو أنه شعور بتحقق الإمكان على صورة الواقع ، منظوراً إليهمن ناحية ليس فيها مقاومة . والفارق بينهذا وتفسير أرسطو[1] أن هذا الأخير ينظر إلىالسرور نظرة سكونية باعتباره كمالا ، أي تحققا بالفعل ؛ فهو خارج عن كل صيرورة ، وليس حركة مستمرة تنطوي على تغير دائم ، بل حال من السكون كتلك التي تكون فيها الصورة بعد أن تتحقق . أما التفسير الوجودي فيحتفظ له بكل حركته وتغيره ، لأنه ينظر إليه من ناحية التعارض بينه وبين التألم في حال الوحدة المتوترة ، وهي حال حركية .

والسرور يزداد بقدر ازدياد تحقق الإمكانيات ، كالحال تماما بالنسبة إلى التألم .

---

(١) راجع كتابنا : « أرسطو » ص٢٥٦ ، القاهرة سنه ١٩٤٣ .

ويتوقف فى نوعه على طبيعة الإمكانيات المتحققة : فالتحقق الذى يزيد فى إثراء الوجود هو الأسمى ؛ والإثراء لا يتم بمجرد إضافة من الغير ، بل يقوم فى الدرجة الأولى على إخصاب الذات وتنمية قواها الباطنة وكسبها نفسَها لنفسها ؛ ومن هنا فإن التحقق المؤدى إلى إفناء الذات فى الغير ، ماديا كان أو روحياً ، أى سواء أكان أشياء أم ذوات أخرى ، تحقق باطل بالنسبة إليها ، لأنه فيه صرفاً للذات عن ذاتيتها إلى غيرية الغير . والدرجة العليا للسرور إذن هى تلك التى تملك فيها الذاتُ نفسَها بكل ما فى وسعها تحقيقه من إمكانيات ، دون أن تكون قائمة على الغير مستمدة لشىء منه . فهنا نوع من العزلة ، ولكنها ليست عزلة النسك والترهب ، لأن هذه خالية من تحقيق الإمكانيات ، وهى بالأحرى حالة خلو وفراغ ؛ بينما العزلة التى تكون فيها الذات المالكة لنفسها ، عزلة مليئة حبلى بالأفعال ثرّة بالواقع ؛ وليس فيها أثرة بالمعنى المفهوم ، لأن هذه سلبية فيها انحسار للنفس أو الذات وتضييق لها فى إمكانيات محدودة ، بينما العزلة تميل إلى الفيض والبذل كى تحقق أكبر قدر من الأفعال ممكن ، ولذا فإن فيها بالأحرى نوعاً من الإيثار يزداد حظه بالنسبة إلى موضوعاته ، حتى يبلغ أوجه فى الإيثار المحقق لأقصى الإمكانيات الذاتية المُغْنى فى الآن نفسه لأكبر قدر من الذوات الغيرية : ولذا نجد فيه هذا الطابع المتناقض الذى يكون بتناقضه كلَّ قوته .

وواضح أن الإيثار يلاقى التضحية فى نقطة واحدة هى الذروة التى تقوم فيها الوحدة المتوترة ، وحدة الألم السار : ففى كليهما طابع التوتر الصادر عن تعارض وتقابل فى الاتجاه واستقطاب لا يمكن محوه أو إضعافه ، بين التألم والسرور .

وبالإيثار قد انتقلنا إلى الثالوث الثانى فى مقولات العاطفة ، وهو المكون من الحب والكراهية متحدين فى وحدة متوترة هى الحب الكاره : لأن الإيثار يتضمن معنى الحب بالنسبة إلى الغير ، وذلك حين ينتقل الشعور من الذات المفردة إلى ذوات أو أشياء مغايرة . ولكن لا تحسبن مع هذا أننا قد انتقلنا بهذا من الذات الوجودية إلى الغير الوجودى ؛ بل بالعكس تماما ، فلا زلنا هنا فى نطاق الوجود الذاتى ، ولكنه اتسع حتى شمل وجود الغير . . وما ينسبونه إلى الحب من أنه إفناء للذات فى الغير ليس بصحيح إطلاقاً ، إذا

فهم على أنه فقدان لوجود الذات ، بل الحب يحيل المحبوب إلى طبيعته ويفنيه فيها ، ولذا يتصوره دائماً على نحو ذاته : فالصورة التى لديه عن هذا الغير صادرة عن ذاته وتكاد أن لا تتشابه فى شىء مع صورة الغير الموضوعية ؛ فعشيقنا دائماً من نسج خيالنا ، أو بعبارة وجودية ، عشيقنا داخل فى وجودنا وعنصر مكوّن له فى ذاته . والحب بالمعنى الوجودى إذن هو امتصاص الذات للغير وإفناؤها له فى داخلها ؛ والدافع إليه تملك الغير كأداة لتحقيق الممكن ؛ ومن هنا ارتبطت به فكرة التملك الخالص بما يسمونه الإخلاص فى الحب أو الأمانة فى الزواج الخ ، لأن فى هذا تحقيقاً للوجود الذاتى على نحو أكمل . ولذا يظل طابع الملكية قائماً بالحب حتى فى أعلى درجاته ؛ إذ الحب الصوفى الإلـٰهى نفسه يصبو إلى أن يضم الذات الإلـٰهية فى ذاته الخاصة ، وهو ما عبر عنه القديس برنارد فقال : « إن الذى يحب الله بروح متوقدة يتحول إليه » ، أى تستحيل ذاته إلى ذات إلـٰهية ؛ إنما الفارق بين الملكية والحب أن الموضوع فيهما مختلف : فوجود الغير كما قلنا فى الفصل الأول وكررنا مراراً ينقسم إلى وجود لذوات شاعرة ووجود لأشياء جمادية ؛ وإلى الوجود الأول يتجه الحب ، بينما تتجه الملكية إلى الوجود الثانى ؛ والغاية واحدة فى كلا الأمرين بالنسبة إلى الذات ، فإنها لا تريد هنا وهناك إلا تحقيق إمكانياتها . ولما كانت الذوات فى مرتبة أسمى من الأشياء من أجل تحقيق هذه الغاية ، فإن الحب أسمى من الملكية . وهذا كله يفسر لنا طبيعة الشعور فى عاطفة الحب : فإنه فى الدرجة الأولى منه شعور باتساع الذات ونموها ، وفى أعلاه بتعمقها وانتشارها مع وحدتها — حتى تشمل كل الغيرية ، إلى درجة أن يكون مملكاً للغيرية كلها ، كما هى الحال فى الحب الصوفى الإلـٰهى ؛ وليس لهذا غير معنى واحد ، هو أن الذات قد اتسعت بوجودها حتى انتظمت كل شىء فلم يعد ثمة غيرها . ولهذا فإن الحب الذى يبدو فى أول الأمر إيثاراً ، ينتهى بأن يكون فى أسمى درجاته أثرة — بهذا المعنى — إلى الحد الأعلى . وهذا يكشف عما فيه من طابع ديالكتيكى كغيره من الظواهر الوجودية للحياة العاطفية . وهذا الحب الشامل ليس حباً ، تزول فيه المفارقات والتعارض ، بل بالعكس ، يشمل كل تعارض ولا يقوم على غير هذا التقابل الحاد المتوتر . فالحب

ليس سكونياً ، بل هو حركة صادرة عن قلق مستمر ، هو كما يعرّفه أفلاطون « ابن للفقر والثراء » معاً ، فهو بالتالى طموح مستمر من جانب الفقر لتحقيق الثراء ، والطموح حركة لا تقف ، وإلا فإنها إذا وقفت ، كان فى ذلك تحصيل للكائن المعشوق ، وبالتالى وقوف عند حد تحقيق إمكانية معينة ، مع أن الوجود الماهوى إمكانيات لا متناهية ، فلا تقف الحركة إلا إذا وقف تحقيق الإمكانيات وهذا لا يكون إلا فى الموت ، لأن الوقف هنا قطع وليس كمالا ، ولذا فإن الحب لا بد أن يكون حركة مستمرة .

ولما كان الحب كما فسرناه وجودياً إفناء المعشوق فى الذات ، فإنه يتصف أولا بأنه لا يشترط فيه التبادل . فمن يحب حقاً ، لا يعنيه أن يكون موضوع حبه يبادله حبا بحب ، إن كان يريد الحب بمعناه الحق ، على هيئة تغير وحركة باستمرار . وهذا ما عبر عنه جيته فى الكلمة التى قالتها فيلين فى رواية « فلهلم مَيْسْتر » « إذا كنتُ أحبك ، فهل هذا يعنيك ؟ » . فمعنى هذا القول أنه ليس يعنى المحب أن يكون حبيبه يبادله حبه ؛ بل الأحرى به أن لا يبادله إذا أراد حباً عميقاً ، لأن تبادل الحب يقضى على الحب نفسه كحركة متوثبة تسعى لإثراء الذات باستمرار ؛ وهذا هو السر فى تبدد الحب بمجرد حظوة المحب برضا الحبيب : إذ بالرضا تقف الحركة ، وهى مصدر الإثراء ، أى يقف الحب عن تحقيق الغاية منه . ولذا نرى كبار المحبين هم هؤلاء الذين لم يصلوا إلى تحصيل موضوع الحب ، سواء على هيئة زواج أم على أية صورة أخرى ؛ والروائيون يعنون دائما بهذه الناحية ، وإلا وقفت حوادث القصة بالضرورة ، كما نرى فى القصص التى تنتهى إلى زواج أومايشبهه . وهذا يفسر لنا مايسمونه فشل الزواج القائم على الحب ، إذ يشعر كلاهما بخيبة أمل لا يبلغ مداها التعبير ، وما ذلك فى نظرنا إلا لوقوف حركة الحب بمجرد تحصيل موضوعه فى الزواج .

ويتصف ثانيا بأنه على ارتباط وثيق بالخلق والإنتاج ، لأنه كما قلنا محاولة فى زيادة التحقق بالغير وإثراء الذات بانتقال إمكانيات جديدة إلى حال الفعل . وهذه النظرة إلى الحب باعتباره خالقا لتحققات للذات هى التعبير أو التفسير الوجودى لارتباط الحب بغريزة النسل . وهى نظرة أدركها الإيروس الأفلاطونى ، فإن الإيروس (أو الحب)

عند أفلاطون قد نُظِر إليه على أنه قوة منتجة مولّدة ، وبلغت فى المسيحية درجة عليا للتعبير عنها فى فكرة الحب الخالق للكون . والحق أن نظرة أفلاطون هذه قد شوهتها من هذه الناحية فكرته عن الخلق فى هذه الحالة : فالخلق هنا إيجاد تكرارى للصورة النوعية ، وليس تحقيقاً لصورة أكمل ، فهو بالأحرى حفظ (كحفظ النوع) ، أولى من أن يكون إبداعاً لشىء جديد ، كما لاحظ ماكس شيلر بحق ، الذى عزا تشويه نظرة أفلاطون هنا إلى بقية مذهبه ، خصوصاً فى أن الغاية من كل فلسفة ، ومن الحب كذلك فى أعلى صورة إذ هو وسيط بين الجهل وبين الفلسفة ، هى تأمل الصور ، « وتأمل الصور من جانب الفيلسوف هو أبعد شىء عن الخلق والإيجاد ، إذ ليس هذا التأمل للصور إلا مشاركة فى الماهية ، واتحاداً بها . وهذه الوظيفة ، وظيفة الحفظ ، هى تلك التى يقوم بها الحب فى أعمق أعماق روحنا ، فى نظر أفلاطون[1] » ؛ يضاف إلى هذا فكرة « التذكر » ، إذ هى لا تجعل المحبوب شيئاً جديداً سيُستملك ، وبالتالى سينضاف إلى ما تحقق ، بل تنظر إلى موضوع الحب على أنه شىء قد كان وفقد فى عالم علوى ؛ وعليها ، أى النفس ، أن تشتاق لهذا الشىء الماضى البعيد ، والحب تبعاً لهذا حنين إلى ما كان ، وليس تحصيلا لجديد يتحقق به إمكان لم يتحقق بعد . ولهذا كله كانت نظرة أفلاطون هذه غير صريحة فى تحديد معنى الخلق ، إن لم تكن بعيدة عن معناه الحقيقى . أما المسيحية فقد وضعت هذه النظرة كأساس فى نظرتها إلى الوجود وفعل الخلق الكونى : فالله عندها قد خلق الكون بواسطة الحب الذى يحمله كأب نحو الابن وهو المسيح ، مما يتكون عنه الروح القدس التى بها يتم تنفيذ فعل الخلق ؛ والحب إذن موجود قبل فعل الخلق ، حتى إن الله فى النهاية هو الحب .

ولكن الحب فى الدرجة العليا منه يصير كما قلنا أثرة ، لأنه شعور بالذات وكأنها وحدها الموجودة حقاً ، مما يولد إحساساً بالكراهية لكل ما عدا الذات . ولذا فقد أصاب من حللوا الكراهية بربطها بالحب وكأنها صادرة منه : فنيتشه يتحدث عن الحب

---

(١) ماكس شيلر : « الحب والمعرفة » ضمن كتابه السالف الذكر ، ص ١٥٦ ، باريس سنة ١٩٣٦ .

الأعمق ، الذى لا يعرف لنفسه اسماً ويتساءل : أو ليس أسمى كراهية ؟ » . وعلماء التحليل النفسى ينظرون إلى الكراهية على أنها غالبا حب مكبوت مقلوب . وتفسير هذا وجودياً أن الحب كما قلنا إفناء للغير فى الذات ، فكل ما يعوقه عن هذه العملية يستحيل إلى موضوع لشعور مضاد ، هو ما نسميه الكراهية : فالكراهية إذن بالمعنى الوجودى شعور من الذات ضد إباء الغير الدخولَ فى حوزتها . وواضح أن هذا التعريف صادر مباشرة عن فكرة الحب ، لأن الدخول فى الحوزة كما قلنا هو هدف الحب . وبهذا المعنى يقول ماكس شيلر : « الكراهية هى إذن دائماً وباستمرار نَقْمرة لقلبنا وشعورنا ضد إيذاء لمساق الحب » .[1] غير أن شيلر ينظر إليه من الناحية النفسية ، ولذا يحاول أن يعتبره شيئاً سلبياً ، والحب هو الإيجابى فيقول : « إن قلبنا قد فطر منذ أصله على الحب ، لا على الكراهية ، وما الكراهية إلا رد فعل ضد حب زائف أيا كان » (الموضع نفسه) . وهذا صحيح من الناحية الوجودية إذا فهمنا أن النزعة الأصلية للوجود هى الحب ، إذ فيه تحقيق إمكانيات وإثراء للذات ، وهذا نزوع أصيل فى الوجود ، إما أن نفهم ذلك على أن الكراهية سلب بمعنى لا وجود ، أى ليست صفة للوجود يتعين بها ، فإن ذلك القول لن يكون صحيحا ، إذ الذات فى محاولتها إغناء نفسها لا بد أن تصطدم بما لا يريد الدخول فى حوزتها من الأشياء أو الذوات الغيرية ، مما يولد عندها الشعور بالكراهية نحو هذا الغير النافر المتأبى ، فالكراهية إذن طابع ضرورى للوجود . وتبلغ أوجها حين يلقى الحب أشد إباء ، وذلك يكون حينما يبلغ الحب هو الآخر أوجه ، ولذا فإن النقطة العليا لأعلى حب هى بعينها النقطة التى فيها أشد كراهية ، فهنا ، كما فى ثالوث المقولات السابق ، القمة مشتركة بين النقيضين أو الضدين .

وفى هذه القمة المشتركة بين الحب والكراهية تقوم الوحدة المتوترة ، لأن ها هنا حبا عاليا وكراهية شديدة قد اجتمعا معا فى وحدة تضمهما سويا ، فيها توتر شديد بين هذين القطبين وعراك باطنى مستمر . والشعور بالوجود فيها بالغ حده الأعلى ، لأنه توكيد للذات إيجابيا — بواسطة الحب — ، وسلبيا ، بواسطة الكراهية . وهذه القمة

---

(١) ماكس شيلر : « مؤلفاته المتروكة بعد الوفاة » ، ص ٢٥٣ ، ج ١ ، برلين سنة ١٩٣٣ .

العليا تتحقق فى « الغَيرة » لأنها جامعة لأعمق محبة بالنسبة إلى المحبوب ، وأشد كراهية لما عداه أو لكل ما يبعده عنه ؛ فهى بالمعنى الوجودى إذن توكيد مطلق للذات واستبعاد لما يغايرها ، وهى لهذا حب كاره .

ولو نظرنا الآن فى هذا الثالوث الثانى وقارناه بالثالوث الأول ، لوجدنا أن هذا كان يقول بمجرد التحقق للإمكانيات على صورة الآنية ، أما الثالوث الثانى فيزيد عليه رغبة الذات فى العلاء بنفسها باستمرار ، وتحصيل تحقيقات فى الوجود أتم ، وهو لهذا قوة دافعـــة بالذات إلى إغناء نفسها حتى تبلغ أقصى درجة ممكنة لتمام التحقق الفعلى ، ونزوع مستمر نحو بلوغ هذه الغاية ، ومن هنا امتاز بالحركة الدائبة وبالخلق والإيجاد . وليس للغريزة الجنسية معنى غير هذا الناحية الوجودية : فهى نزوع إلى تحقيق أكبر درجة من الفعل حتى تبلغ الذات كمال التحقيق لما بها من إمكانيات ؛ ونظراً إلى أن هذه الإمكانيات لا متناهية ، فإن الغاية دائماً بعيدة ، متباعدة كلما سارت الذات فى سبيل التحقق العينى ، وتلك قوة الحب الخالقة التى تحدث عنها أفلاطون والمسيحية . والحب بهذا أيضا يمثل النزوع إلى التعالى والإثراء الذاتى من الناحية العاطفية ، لا من الناحية الإرادية ، لأنه مجرد نزوع وليس تصميما لفعل ؛ ولذا يصح أن يبقى معطلا إذا لم تأت مقولة التعالى الإرادى فتقوم بتنفيذ ما يدعو إليه ؛ فهو إذن نداء يهتف باستمرار : « علوّاً بالقلوب » ، دون أن يحقق شيئا بالفعل . ولكنه من أجل هذا أعلى من مقولة الألم والسرور ووحدتهما ، لأنه يدعو إلى الزيادة فى التحقق ويدفع نحو تحصيل لفعل جديد ، بينما مقولات الثالوث الأول تعبر عن أشياء كائنة بالفعل . وبعبارة أخرى نريد أن نقول إن الثالوث الأول يشير إلى تحقق مضى وكان ، بينما الثانى ينبئ عن تحقق لم يأت بعد وسيكون ؛ أى أن الأول مطبوع بطابع الماضى ، والثانى بطابع المستقبل . ومن هنا نرى أن الزمانية طابع ضرورى لهذين الثالوثين الكاشفين للذات عن طبيعة وجودها . ونقول ضرورى لأن الشعور بكل ثالوث منهما لا يتم إلا وفقاً لهذا الطابع : فالحب رأيناه يشير دائماً إلى آت لم يتحقق بعد ، وإلا انتهى ووقف ولم يكن ثمت حب كما رأينا بالتفصيل ؛ والألم أو السرور يدلان دائماً على تحقق قد كان ونتج عنه هذا الشعور اللاحق ، وإلا لم

يتم هذا الشعور بأية حال . فكل من هذين الثالوثين إذن يكشف عن طابع الزمانية كعنصر داخل فى تركيب الوجود .

وإذا كان الثالوث الأول قد كشف عن الماضى ، والثانى عن المستقبل ، فسنجد الثالث يكشف عن الحاضر .

والقلق من أهم الأحوال العاطفية التى عنى بدراستها كيركجورد ، وفى إثره هيدجر . فعند كيركجورد أن « القلق نفور عاطف وعطف نافر »[1] ، و « هو رغبة فيما يخشاه المرء ونفور عاطف ؛ والقلق قوة خارجية تأخذ بزمام الفرد ، ولا يستطيع منها فكاكا ؛ بل لا يرغب فى هذا ، لأنه خائف ، وما يخشاه المرء يغريه . والقلق يجعل الفرد بلا حول ولا قوة ، والخطيئة الأولى تحدث دائماً فى لحظة ضعف[2] » . ويجب أن يميز بينه وبين الخوف بكل أنواعه ، لأن الخوف وما أشبهه له موضوع محدد ، بينما « القلق هو واقع الحرية كإمكانية مقدمة للإمكانية . ولذا لا نجد القلق عند الحيوان ؛ إذ هو ليس بطبعه معيناً على صورة الروح »[3] . وهو تمييز أوضحه هيدجر فقال : « إن القلق يختلف فى جوهره عن الخوف . فإنا إذا شعرنا بالخوف ، فذلك من موجود « معين » أياً كان يهددنا على هذه الصورة « المعينة » أو تلك . « فالخوف من » شىء خوف « من أجل » شىء معين كذلك فلما كانت خاصية الخوف أن يكون المخوف « منه » والمخوف « من أجله » محددين ، فإن الانسان الخائف والخواف يكون « مقيداً » بما يشعر به (مخيفاً له) . وفى محاولته إنقاذ نفسه منه — أى من هذا الموضوع (المخوف) المعين ، يعوزه الأمن بإزاء هذا « الآخر » ، أى يفقد شعوره بوجه عام . أما القلق فلا يسمح بحدوث هذا ، بل على العكس ، يحدث أمناً بيناً . أجل ، إن القلق هو « دائماً قلق » ، ولكنه ليس قلقاً من هذا الشىء أو ذاك . إنما القلق « من » هو دائماً قلق « من أجل » أو « على » ، ولكن ليس على هذا أو ذاك . ومع ذلك ، فإن « عدم تحدد » ما منه وعليه يُقلق ليس

---

(١) كيركجورد : « فكرة القلق » ، ص ٨٤ ، ترجمة فرنسية ، باريس سنة ١٩٣٥ .

(٢) كيركجورد : « يوميات » ، ص ١٠٥ ، مذكرة رقم ٤٠٢ ، ترجمة إنجليزية ، لندن سنة ١٩٣٨ .

(٣) كيركجورد : « فكرة القلق » ، ص ٨٤ ، الطبعة نفسها .

افتقاراً خالصاً مطلقاً للتعين ؛ وإنما هو الاستحالة الجوهرية لتقبل أى تعين كان ». [1]
وخلاصة هذا التحليل أن الخوف مرتبط بشىء معين نخاف « منه » ، وشىء معين نخاف « عليه » ، أما التعلق فليس مرتبطاً بشىء معين ، وإن كنا نميز فيه بين « منه » و « عليه » ؛ إذ هو لا تعيّن صرف ؛ ولذا فإن موضوعه هو العدم وما ليس بموجود فى أى مكان ؛ إذ ما يقلقنا فى القلق ليس أشياء حاضرة فى الوجود العينى ، بل إمكانية التحقق نفسها فى هذا الوجود ، وهى إمكانية خالية من كل تعين بمجرد كونها إمكانية ، ولهذا فإنها إمكانية أو حرية كإمكانية مقدمة للإمكانية ، على حد تعبير كيركجورد . وما « عليه » القلق ، يتميز بما « منه » القلق بوضوح فى الوجود ، من حيث أن الأول هو الوجود الحقيقى بالمعنى الأسمى الصادر عن الوجود الماهُوِى ، بينا الثانى وجود غير حقيقى صار إليه الوجود الماهُوِى فى حالة آنيته ووجوده فى العالم بين أشياء وذوات أخرى ؛ فى الأول إظهار للامكانيات الذاتية ، وفى الثانية إنهاء لكل إمكانية ذاتية ، بواسطة هذا التعين . ولما كان القلق غير مرتبط بأى موجود عينى ، فأى شىء هو موضوعه إذن ؟ موضوعه العدم .

ذلك أن الوجود الماهُوِى حين يصير متحققاً فى العالم ، تفقد الآنية بهذا السقوط فى العالم بعضاً من إمكانياتها ، إذ لا تتحق كل هذه الإمكانيات حتى بالنسبة إلى شىء واحد ، وبالتالى ستظل أشياء منبوذة لم تتحقق . فالآنية إذن باعتبارها فى العالم يعوزها شىء ، وهذا العوز أو النقص هو العدم الذى يشعر به الإنسان فى حالة القلق . ولذا يقول هيدجر : « إن القلق يكشف عن العدم » (« ما هى الميتافيزيقا ؟ » ، ص ٣١ ، الطبعة المذكوره) . إذ نحس فى هذه الحال بأننا معلقون ، يحملنا القلق ، إذ يشعرنا بفرار وانزلاق الموجود بأسره ، ونحن من بينه ؛ ولا وجود فى هذا الانزلاق الشامل إلا للذات المحققة لحضورها فى القلق ، وإن كان حضوراً معلقاً فى الهواء ؛ وإذا بنا

---

(١) هيدجر : « ما هى الميتافيزيقا » ، ترجمة فرنسية (لأنا لم نستطع أن نحصل على الأصل) ، ص ٣٠ — ص ٣١ . باريس ، سنة ١٩٣٨ . وراجع رسالتنا : « مشكلة الموت » ، ص ٩٤ — ص ١٠٠ (من المخطوطة) .

فريسة للعدم ، فيرتج علينا القـول ، لأن كل قول يؤذن بوجود ، والموجود قد انزلق وزال فى هذ البحران . ولـكن ليس معنى هذا أننا نقوم بعملية سلب ونفى للوجود كى نبلغ العدم ، بل الشعور بالعدم فى حالة القلق يأتى قبل كل نفى وسلب ، دفعة واحدة لا تميز فيها الخطوات أية عملية عقلية من هذا القبيل أو من غيره . ولهذا أيضا فإن العدم ليس فكرة نكونها ، وليس موضوعاً موجوداً قائماً إلى جانب الموجود بوجه عام ؛ ولذا فإنه ليس شيئاً يجذبنا إليه ، بل هو بالعكس يدفعنا وينبذنا ، وبنبذه لنا يدفع كل الموجود إلى الانزلاق والفناء .

ولكن القلق لا ينتهى بنا إلى هذه النتيجة السلبية فحسب ؛ بل يكشف لنا عن الجانب الإيجابى للوجود فى نفس الآن . ذلك أن العدم ناشىء عن تحقق إمكانيات دون أخرى ، وهو الوجود العينى ، وبدون العدم إذن لن ينكشف لنا هذا الوجود العينى . ذلك أن الشرط فى إيجاد هذا التحقق ، هو نبذ إمكانيات وأخذ أخرى تتعين فى الوجود الحاضر فى العالم ، وهذا النبذ هو الفعل الناشىء عنه العدم . فلما كان النبـذ ضرورياً للأخذ ، وإلا لم يحدث تعين ، كان العدم شرطاً للتحقق ، أى للوجود العينى . ومن هنا فإن العدم شرط للوجود فى العالم ؛ وإذا كان القلق يكشف لنا عنه فهو يكشف لنا فى نفس الآن عن هذ الوجود فى العالم .

فالقلق إذن هو الذى يسمح لنا ، فى رأى هيدجر وكيركجورد ، بفهم إمكانية الانتقال من الإمكان إلى الواقع ، وذلك بفضل فكرة العدم : إذ العدم شرط للوجود العينى ، نظراً إلى أن هذا الانتقال لا يتم إلا بتحديد الإمكان وتعينه ، وتحديده معناه حده ، وحدّه معناه نفيه ، ونفيه لا يتم إلا بفكرة العدم ، باعتبار أنه الغير المطلق : فالعدم إذن هو الذى يسمح بالانتقال من الإمكان إلى الواقع .

وهذا العدم هو الأصل فى كل نفى وسلب نقوم به فى داخل الوجود ؛ ولذا أصاب هيجل كل الصواب حين جعل لكل قضية موجبة أخرى سالبة ، ولكل موضوع نقيضه ، وجعل منطق الوجود يقوم على هذا السلب المستمر . وإنما أخطأ كما رأينا فى قوله بإمكان رفع السلب فى مركب الموضوع ، وإن كان السلب سيستمر مع ذلك . فالعدم هو العنصر

المكون للطابع الديالكتيكي لهذا الوجود العيني أو يعبر عنه . وإذا كنا أحيانا نغفل هذا الطابع أو نتناسى العدم ، فإن القلق لا يلبث أن ينبهنا إلى حقيقته الوجودية : ابتداء من القلق الدقيق الذى ينير الذهن ويمس الكيان الباطن برفق ، حتى القلق المريع الصادر عن فكرة الموت ، مما يهزنا أعنف هزة ويملؤ كياننا كله رعدة هائلة وقشعريرة ممزّقة ، مارين بكل أنواع القلق الناشئة عن التفكير فى مصائرنا ومستقبلنا وقضاء حوائجنا الخ . وهذا القلق لا بد أن يشيع فى كل إنسان ، لأنه طابع أصلى فى الوجود ، حتى فى أشد الناس طمأنينة ، بل وفى السعادة نفسها ، وإن اختلفت درجته واختلف مقدار الشعور به فيما بين الناس .

ولأن القلق يشعرنا بالعدم ، فإنه يرتبط بالحاضر ، ويقوم فى الآن . أجل ، إننا نقلق عادة على شىء نخشى أن يحدث بعد ، أو من شىء نخاف أن يتم ، أو لا ندرى هل سيتم على وجه حسن كما نهوى أو لن يتم ، وفى هذا كله نجد طابع المستقبل . كما نجد نادراً طابع الماضى ، وذلك حين نقلق على شىء مؤسف قد كان ، ولكن الواقع ، كما لاحظ كيركجورد («فكرة القلق» ، ص ١٤٤ ، الطبعة المذكورة) ، أننا لا نقلق من مكروه ماض ، إلا خوفا من تكراره فى المستقبل ، وعلى هذا فالقلق يرتد فى النهاية إلى المستقبل . ولكن هذا هو ما يبدو ظاهراً ولأول وهلة ، أما إذا تعمقنا معنى القلق ، فإننا نجد أنه ، وإن أشار إلى المستقبل ، فإنه يقوم فى الآن الحاضر ، باعتبار هذا العدم الذى يثير القلقُ شعورنا به : فإن الشعور فى هذه الحالة لا يتعلق بلحظة ذات كيان ، إنما ببرهة لا سمك لها إطلاقاً ، وهى ما نسميه الآن . ولذا نجد أن القلق يبدأ غزوه لنا بجعلنا نشعر بالزمان يتباطأ قليلا ، حتى لا نكاد نشعر به يمر ، وإذا زاد القلق وبلغ أوجه شعرنا بأن الزمان قد وقف نهائياً ، وهذا الشعور بوقوف الزمان هو الشعور بالآن ، لأن الآن كما رأينا عند عرضنا لفكرة الآن عند أفلاطون ثم أرسطو لا تجرى فيه حركة ، وبالتالى لا يكون فيه جريان للزمان . فالشعور بالآن لا يتم حقاً إلا فى حالة القلق الهائل . وهذا يفسر لنا لماذا نشعر بطول الزمان جداً فى حال القلق والخوف ، بينما نشعر بقصره كل القصر فى حال الأمن والسرور .

ولما كان الآن مرتبطاً بالقلق ، فقد ربط كيركجورد بين السرمديه والقلق ، فقال إن القلق صلة ما بين الزمان والسرمدية ، كالآن سواء بسواء . ونظن نحن أن التفسير الأوضح للصلة بين السرمدية والقلق إنما يأتى عن طريق فكرة العدم ، إذ العدم يُشعر بالتوقف كما رأينا ويدل على أن لا حركة ، إذ يدل على اللا وجود ، وكل وجود لا بد متحرك ؛ والسرمدية ينظر إليها على أنها خلو من الحركة ، وبالتالى من الوجود بالمعنى المفهوم عادة من الوجود ، أعنى الوجود المتحرك ؛ ومن هنا كان فى الشعور بالعدم شعور بالأبد وبالسرمدية ، وفى هذا شعور بالعدم فى نفس الآن .

وخلاصة ما قلناه عن القلق حتى الآن ، هو أنه الكاشف لنا عن العدم فى الوجود العينى ، وفى وسعنا أن نطمئن إلى هذه النتيجة التى انتهى إليها كل من كيركجورد وهيدجر ، وإن كان الأول قد نظر إليه من الناحية النفسية وربطه بالخطيئة الدينية ، بينما نظر إليه هيدجر من الناحية الوجودية ، ولذا استطاع أن يبين هذه النتيجة بتفصيل ووضوح بعكس كيركجورد الذى أشار إليها إشارة غامضة ؛ كما استطاع أيضا أن يبين مدلوله الوجودى ، فقال إن ما « منه » القلق يقلق هو الوجود فى العالم بما هو كذلك ، أى لا من حيث هو موجود معين ، ولكن من حيث الوجود عامة فى العالم . وما « عليه » يقلق القلق هو إمكانية الوجود فى العالم إمكانية على الوجه الصحيح ، أى الحرية لاختيار الوجود الحق . (« الوجود والزمان » ، ص ١٨٦ — ص ١٨٨) . ذلك أن مجرد تحقق إمكانيات لا يكون إلا بنبذ إمكانيات ، كما رأينا ؛ وهذا النبذ كما رأينا أيضاهو الذى يصدر عنه العدم الداخل كعنصر فى الوجود العينى ؛ فالذات تقلق « من » هذا التحقيق ، أو الوجود فى العالم ، بسبب ما نبذ من إمكانيات ، أى بسبب العدم ؛ فالعدم يمكن أن يقال عنه إذن إنه ما « منه » تقلق الذات فى حال القلق . والإمكانيات التى لم تتحقق بعد تَقلق الذات « على » عدم تحققها بعد ، فإمكانية الوجود فى العالم بكل مالها من ثروة ولا نهائية هى إذن ما « عليه » تقلق الذات فى حال القلق . ولذا يبلغ هذا « القلق على . . . » أوْجه فى حال انقطاع الإمكانية للوجود فى العالم ، أعنى فى حال الموت . فالقلق الصادر عن الموت هو قطعاً أشد قلق يعانية الإنسان فى حياته ؛ لأنه

إنهاء لإمكان الوجود فى العالم ، وليس مجرد نبذ إمكانيات وأخذ أخرى ، حتى إنه فى وسعنا أن نرد ألوان القلق المختلفة إلى هذا النوع الأقوى والأشد .

وفى قلق الموت ، مع ذلك ، شعور بالطمأنينة ، لأن الموت سكون ، من حيث كونه انقطاعاً ، ولهذا يمتاز بهذين القطبين المتنافرين : القلق والطمأنينة ، وفى التوتر بينهما يقوم عنف الإحساس بالموت . وهذه الطمأنينة التى تشعر بها فى الموت لا نحصلها إلا على نحوين : نحو دنيوى ، وآخر دينى . أما الدنيوى فهو الذى أشار إليه أبيقور فى قوله إنه لا داعى للخوف من الموت إطلاقا : إذ طالما كنا نحيا ، فالموت ليس شيئا ، وإذا متنا فلن نكون بعد شيئاً ، ولذا فهو لا يعنينا فى شىء . أما الدينى فهو القائم على فكرة الآخره ، وأن الموت باب يفتح على الأبدية والنعيم المقيم ، وهذا ما يقول به أيضاً كيركجورد ومن أثرت فيه النزعة الدينية من الفلاسفة ، ولكننا لا نستطيع ، من الناحية الوجودية ، أن نأخذ بهذا القول أو ذاك ، بل نريد أن نحتفظ للموت بكل توتره وعنف القشعريرة التى يثيرها ، دون أن نحاول الخلاص ، أو بالأحرى والأصرح الفـــرار ، من هذا القلق الضرورى الذى يكوّن طابعاً أصيلا للوجود . وإنما الطمأنينة التى نعنيها هنا هى تلك الناشئة عما يسميه نيتشه « حب المصير » ، وذلك بأن نعتبر هذا العدم الذى يقلق « منه » عنصراً جوهرياً فى تركيب الوجود فى العالم ، ولولاه لما تحقق هذا الوجود كما قلنا ، وأن القلق هو الكاشف لنا عن الحرية ، لأنه لولا العدم لما كانت الحرية ، إذ الحرية اختيار ، والاختيار نبذ لإمكانيات وأخذ لأخرى ، والنبذ مصدر العدم . أما الطمأنينة بالنسبة إلى ما يقلق « عليه » ، فيمكن أن تأتى بالرضا عما تحقق بالفعل من إمكانيات ، والرجاء فى تحقق أكبر قدر ممكن ، وبهذا الرجاء تأخذ الطمأنينة طابعا حركياً يخرج بها عن حالة الركود والجمود التى كادت أن تنتهى إليها الطمأنينة الصادرة عن حب المصير . ولذا نستطيع أن نعتبر الرجاء نقطة عليا للطمأنينة فيها تلتقى الحركة بالسكون ، والجزع بالأمن ، والقلق بالطمأنينة ، كما فى حال القلق من الموت تقريباً . وتظهر الصلة بين الرجاء والقلق من ناحية أخرى فى طابع الزمانية « الظاهر » بالنسبة إليهما ، وهو المستقبل .

ومن هنا نستطيع أن نقول إن الوحدة المتوترة للقلق والطمأنينة توجد فى حالين

بوجه خاص ، حال القلق من الموت ، وحال الطمأنينة فى الرجاء ، وإن كان التوتر ليس قوياً كل القوة فى كلتا الحالتين : إذ يميل القلق إلى السيادة فى حال الموت ، وتميل الطمأنينة نحو السيطرة فى حال الرجاء ؛ ولكن الأمر يتوقف بعد على طريقة فهمنا لكل منهما .

أما طابع الزمانية فى حال الطمأنينة فهو فى أعماقه الآن والحضور . إذ أننا إبانها نشعر بتباطؤ الزمان ، كما شعرنا فى حال القلق تماما ، حتى إذا ما بلغت درجتها العليا السكونية ، خيل إلينا أن الزمان قد وقف ، وإن كنا شاعرين مع ذلك بامتلاء اللحظة الزمنية . وهذا يجعل طابع الزمانية هنا الآن الحاضر ، للأسباب التى قلناها من قبل فيما يتصل بالقلق ؛ ولأن الامتلاء للحظة يدل على الحاضر بكل معناه وقوته ، إذ فيه حضور تام من الذات فى نفسها[1] .

وبهذا نكون قد انتهينا من بيان مقولات العاطفة . والنتائج التى نستلخصها من هذا البيان يمكن أن تتلخص فيما يلى :

١ — أن كل مقولة تكشف عن جانب من الوجود : فالثالوث الأول عن الوجود بعد أن تحقق ، والثانى عنه وهو ينزع إلى التحقق ، والثالث فى حال التحقق الفعلى على هيئة حضور بالفعل ؛

---

(١) هناك مجال لمقارنة معانى المقولات التى بيناها هنا بالمعانى التى لها عند الصوفية المسلمين ، ففيه تشابه كبير أحيانا بينهما . فمثلا يعرف كتاب « جامع الأصول فى الأولياء الخ » للشيخ أحمد ضياء الدين الكمشخانلى النقشبندى ، القلق بأنه : « فى الولايات : قلق يصفى الوقت وينفى النعت ، وفى الحقائق : قلق ينفى الرسوم والبقايا ولا يرضى بالعطايا والصفايا ، وفى النهايات قلق لا يبقى شيئا ولا يذر ويفنى عن كل عين وأثر » (ص ٣٥٧) ؛ والغيرة بأنها : « فى النهايات: الغيرة على إثبات وجود غير الحق » ؛ والمحبة بأنها : « فى النهايات : حب الذات للذات فى الحضرة الأحدية مع بقاء رسم الحدوث فى عين الأزلية » (ص ٣٥٦ طبع مصر سنة ١٣٢٨) كما يلاحظ من ناحية أخرى أن الرجاء يطلق أحيانا بمعنى الخوف ، وأن بعضا من الصوفية يقرب بينهما حتى يكاد أن يجعلهما حالا واحدة ، كما فعل أبو طالب المكى فى « قوت القلوب » ج ٢ ، ص ١٢٠ طبع مصر سنة ١٩٣٢ ، مستشهداً على هذا الاستعمال بتفسير الآية : « فمن كان يرجو لقاء ربه » (١٨ : ١١٠) على وجه : بمعنى يخاف الله ، وكذلك الآية : « ما لكم لا ترجون لله وقارا » (٧١ : ١٢) أجمعوا على تفسيرها : ما لكم لا تخافون لله عظمة الخ .

كما أن ثمة مجالا واسعاً لمقارنة تحليلات الصوفية النفسية العميقة بمثيلاتها فى فلسفة هيدجر ويسبرز وكيركجورد .

٢ — أن كل جانب من هذه الجوانب يشير إلى طابع للزمانية باطن فيه بطونا ضروريا : فالأول إلى الماضى ، والثانى إلى المستقبل ، والثالث إلى الحاضر ؛

٣ — أن الزمان ، بالتالى ، طابع جوهرى للوجود يعين كيفياته ويحدد طبيعة أحواله ؛

٤ — أن التوتر هو التركيب الأصلى للوجود ، وفيه يبلغ الشعور بالوجود — وذلك إبان وحدة التوتر — أعلاه ، فتكون الذات على اتصال بالينبوع الحى للوجود ؛

٥ — أن أحوال العاطفة أحوال وجودية تعبر عن أحوال للوجود الذاتى فى حال التحقق ، وبالتالى تُدرس من هذه الناحية ، أى ناحية وجود الذات ؛ أما إذا درست من ناحية صلتها بالغير ، فإن هذه الأحوال ستكون نفسانية وليست وجودية . ولما كانت صلة الذات بنفسها أسبق (فى المرتبة الوجودية) من صلتها بالغير ، فلا بد أن تتقدم الدراسة الوجودية لأحوال العاطفة على كل دراسة نفسانية . حقاً إن انبعاث هذه الأحوال فى الذات يمكن أن ينظر إليه على أنه تأثير من الغير فيها ، ولكن معناها الحقيقى ليس فى هذا ، بل فى كونها تعبيرات عن الوجود الذاتى نفسه وهو يتحقق ؛ أى أن النظر الصحيح إليها إنما يكون من ناحية كونها صلة من الذات إلى الذات ، لا من الغير إلى الذات أو العكس .

فالعاطفة إذن حال معبرة عن الوجود الذاتى فى تحققه العينى ، حال وجدانية لا فكرية ، بمعنى أن الذات فيها على اشتباك مع نفسها ، بعكس الحال فى الفكر حيث لا يكون العقل غير مرآة تعكس . وكلما زاد هذا الاشتباك ، بواسطة اشتداد حال العاطفة ، والاشتداد يتم فى أعلى صورة فى حال التوتر ، — يزيد شعور الذات بنفسها . والأمر فى الفكر بالعكس ، فكلما صفت مرآته ، أى صار موضوعياً أكثر ، قلّت صلته ، وبالتالى شعوره ، بالوجود . هذا فيما يتعلق بالصلة بين كل من العاطفة والفكر بالنسبة إلى الوجود ؛ أما فيما يتناول العلاقة بين العاطفة وبين الفكر ، فالمشاهد ظاهرياً أولاً أن لكل عاطفة أو حال عاطفية مقابلا فكرياً ، هو إدراكنا لهذه الحال . وواضح ما هنالك

من فارق كبير جداً بين التألم كعاطفة ، وبينه كموضوع للمعرفة : فتألمى الخاص الذى أحياه فى نفسى غير معرفتى بأنى تألمت أو أن غيرى هو الذى تألم ، وفى الحال الثانية الفارق أبين جداً منه فى الأولى طبعاً . فليست المشكلة فى هذا ، وإنما فى أيهما أسبق : الفكر أو العاطفة ، بالنسبة إلى إدراك الوجود ؟ وبعبارة أخرى — لأن الأسبقية هنا فى المرتبة الوجودية كما هو قصدنا هنا دائماً — أيهما الأقدر على هذا الإدراك ؟

ليس من شك فى أن الشعور بالوجود فى حال الألم أقوى منه فى حالة معرفة الألم ، إذ فى الأول اتصال مباشر بين الذات وبين الوجود ، بينا هنا فى حال المعرفة اتصال غير مباشر ، فلا بد أن نحس بالألم أولا ونحياه لكى نقوم بعدُ بمعرفته ، والاتصال المباشر يستتبع إدراكا أعمق . فالشعور بالوجود ، وبالتالى إدراكه ، فى حال الألم أكبر منه فى حال معرفتنا بالألم . والألم إذن هو الذى يجعلنا نعرف (بالمعنى الكامل الملىء لهذا اللفظ) ، لا العكس . والأمر أوضح فى حال الحب ، وبهذا المعنى يقول جيته : « لا يأخذ الإنسان فى معرفة شىء إلا بعد أن يحبه ، وستكون المعرفة شاملة عميقة بالقدر الذى يكون به الحب ، أو الانفعال الوجدانى ، قوياً شديداً » . فالحب عند جيته إذن هو الذى يجعلنا نعرف ، وبقدر ما يكون تكون المعرفة . وهذه مسألة فصلها ما كس شيلر فى الفصل العميق الذى كتبه عن « الحب والمعرفة » [١] . ولا نحسبنا فى حاجة إلى سوق الشواهد على هذه الظاهرة ، فكل منا يعرف الآلاف منها . فالحب العميق هو ذاك الذى يتم من أول نظرة ، وكما يقول شكسپير : « من ذا الذى أحب ، ولم يكن ذلك من أول نظرة ؟ » ، وهذا يدل على أن الحب هو الذى يبدأ أولا ، لا المعرفة ، لأن مجرد النظرة الأولى لا تكوّن معرفة . وفضلا عن هذا فإن ما نقصده هنا ليس الأسبقية الزمنية ، بل الأسبقية فى القدرة على الإشعار بالوجود وإدراكه ؛ ولاشك فى أن الحب الذى يشعر به إنسان نحو آخر من شأنه أن يزيد فى قدرته على معرفته به ، لا بالمعنى المبتذل الذى يقوم على أن الاتصال يكون حينئذ أوثق ، ولكن بمعنى أن الحب كعاطفة

---

(١) ما كس شيلر : الأخلاق Moralia ، برلين ١٩٢٣ ، وترجم هذا الفصل إلى الفرنسية فى كتاب « معنى الألم » المذكور سابقا ، باريس ، سنة ١٩٣٦ .

وجدانية هو بذاته ملكة للمعرفة. نؤكد هذا خلافاً لما يقال عادة من أن الحب يعمى ويضل، ونفسره وجودياً قائلين إنه فى الحب يكون ثمت اتصال تام بين الطرفين، وبتعبير أدق، تحيل الذاتُ العاشقة الذاتَ المعشوقة إلى طبيعتها، كما رأينا فى معنى الحب الوجودى. وهى بالتالى تجعلها أيسر فى الفهم، إذ أن التعقل لا يتم إلا بإحالة الموضوع المتعقل من جنس الملكة العاقلة. فكذلك الحال هنا. والأمر فى حال القلق أبين منه فى الألم والحب: حتى إن الشعور بالوجود لا يبلغ درجة أعلى مما هو فى حالة القلق، ففيه شعور بأخطر المسائل الإنسانية من مصير وخطيئة، وفيه إحساس بالسرمدية على هيئة الآن وفيه أعلى شعور بالحرية والإمكان؛ والقلق يحفر أعماق الكائن وينزل مسباره إلى أخفى خفاياه. فدرجة الشعور بالوجود إذن ترتفع من الألم إلى الحب إلى القلق، فتبلغ هنا القمة. ولا توجد معرفة أيا كانت درجتها فى النفوذ يمكن أن تشعرنا بالوجود فى أعماق أعماقه مثل ما يفعل القلق.

وفضلا عن هذا كله، فإن المسألة تتضح أكثر وأكثر إذا نظرنا فى الذات من حيث غايتها من الاتصال بالغير. فإن هذا الاتصال ليس له عندها من قيمة إلا من حيث كونه مؤدياً إلى تحقيق إمكانها، أى أنها تنظر إليه على أنه أداة لها؛ ومهمتها إذن، لا أن تعرف هذا الغير كما هو، تلك المعرفة الموضوعية والمرآوية، إن صح هذا التعبير، وإنما أن تفيد منه، وهذه الإفادة لا تكون إلا بالاتصال به مباشرة والدخول فى حومته، وهذا يحدث آثاراً عاطفية لا تصورات فكرية. فالأصل إذن العاطفة لا الفكر.

والحال أظهر فى الإرادة منه فى العاطفة. إذ الإرادة قوة للوجود الذاتى بها يحقق ما به من إمكانيات على هيئة وجود بالفعل فى وسط الأشياء والذوات. وهذه القوة مصدرها الحرية التى للذات فى أن تعين نفسها بتحقيق إمكانياتها، فتختار من بين الممكن أحد أوجهه وتتعلق به ثم تحققه بواسطة القدرة. وهذا الاختيار ليس معرفة للأفضل أو الأنسب، إنما هو فعلٌ تعلق بأحد أوجه الممكن. وهذا الفعل أوّلى قد تصاحبه معرفة وقد لا تصاحبه، فعل نسبته إلى الذات أنه مكوِّن لها فى تعينها، وليس مجرد معرفة بما عليه تحقق إمكانياتها.

ولما كان الممكن لا نهاية له ، وكان التقابل صفة جوهرية فى كل موجود ، كانت الإرادة فى حالة عدم تيقن بالنسبة إلى ما يجب عليها أن تتعلق به من أوجه الممكن : إذ يبدو لها أن الأشياء الممكنة تكاد أن تتساوى ، فلا يكون لديها حينئذ إلا أن تخاطر بأخذ أحد الأوجه ، وإلا ملكتها البلبلة والتاث عليها الأمر ، فتقف عن كل اختيار . وهذه نتيجة لا تستطيع الذات أن تنتهى إليها ، إذا كانت تريد تحقيق نفسها . فليس أمامها إذن إلا أن تخاطر ، فهذا وحده تحقق أفعالا وإمكانيات ، أى تحقق وجودها . أما الوقوف أمام التساوى والتذبذب بين حالى التقابل الذى يتصف به كل وجود ، فلن ينتهى بها إلا إلى عدم الفعل ، وبالتالى عدم تحقق إمكانيات وجودها . وهذه الحال الأخيرة نشاهدها عند أصحاب المعرفة الذين يختلط عليهم حال الوجود المشكل ، فإما أن يقول بالسوية وعدم الاكتراث ، وإما أن يتذبذب ويتمرد ، وفى هذا وذاك لا ينتهى إلى تحقيق شىء . أما المخاطر ، الذى يتعلق بوجه من أوجه الممكن تعلقاً يصدر فى الغالب عن فعل لا معقول ، فهو وحده الذى يستطيع أن يحقق إمكانيات وجوده قدر المستطاع ؛ ولا عليه بعدُ إن أخطأ ولم يصب نتيجة مرجوة ، فالمهم أنه حَيِىَ الوجود على الأقل فى هذه التجربة ، بدلا من التوقف العاجز الذى لا يحيا فيه المرء غير عجزه وفراغ إرادته ، بل وسلب حريته ؛ لأن الحرية لا يقوم الشعور بها إلا فى حال الفعل ؛ وهاهنا فعل ، وهناك عدم فعل . ولذا نرى أصحاب الإرادة ، بسبب نزعة المخاطرة هذه ، لا بد أن ينتهوا إلى خير مما انتهى إليه أصحاب المعرفة ، من حيث تحقق الإمكان ؛ ومن هنا نرى الأولين يمتدون بجذورهم فى أعماق الوجود ، بدرجة تختلف تبعاً لمقدار ونوع أفعالهم طبعاً ؛ بينا نرى الآخرين مستأصلين لا يكادون يرتبطون بالوجود فى شىء . وهذا يدل على أن الإرادة تشعرنا بالوجود أكثر مما تفعل المعرفة أو الفكر . حقاً إن الاختيار يتم غالبا عند هؤلاء المخاطرين كفعل لا معقول ، ولكن هذا خير من اللافعل على كل حال . وبعد ، فمن فى وسعه الزعم بأن الوجود معقول كما خيل إلى المثاليين والعقليين بوجه عام ؟ ونقصد بالمعقول هنا ما يسير على قاعدة المنطق التقليدى . أوَ ليس فى القول بأن الوجود نسيج الأضداد ، وأن كل شىء يحتوى على النقيضين فى

آن واحد ، قضاء على مبدأ هذا المنطق المعقول ، مبدأ عدم التناقض ؟ إن الوجود الواقعي لا معقول من ألفه إلى يائه ، لأنه كما رأينا نسيج من المتقابلات ، وكل متقابل له من الدرجة ما لمقابله تماما ، أعني الدرجة في حقيقة الوجود ، فلا مجال بعد للتحدث عن المعقولية ، بمعنى السير على مبدأ عدم التناقض . إنما يصح قيام هذا المبدأ في مملكة الفكر وحدها ، مملكة المجردات أي اللاوجود بمعنى انقطاع الوجود .

وإذن فكل فعل للإرادة ينطوي في الواقع على مخاطرة ، ولذا قلنا بأن المقولة الأولى للارادة هي الخطر أو المخاطرة : الخطر كصفة للوجود ، والمخاطرة كفعل لمن يتعلق بهذه الصفة . وهذا ما أدركه نيتشه تمام الإدراك فجعل الإرادة في أصلها إرادة الخطر ، وعنده أن « الحياة بوجه عام معناها الوجود في حال الخطر » [١] ، والمعنى الأسمى للوجود هو الحياة في خطر : « إن السر ، الذي به تجنى أعظم الثمار وتنعم بأعلى الوجود ، هو : الحياة في خطر ! » (جـ ٥ ، ص ٢١٥) ؛ ولهذا فإن على الإنسان أن يضع وجوده كله في مقامرة ورهان ، حتى يستطيع أن يؤكد ذاته إلى أعلى درجة : « أن يجعل الإنسان حياته في خطر ، هذا هو نتيجة إرادة فياضة سخية ؛ لأن كل خطر كبير يستثير حبنا للاستطلاع بنسبة ما لدينا من قوة وشجاعة » (جـ ١٦ ، ص ٣٣٤) ، ولأن هذا العيش في خطر هو خصوصاً ما يؤكد حرية الذات إلى أقصى درجة : « إذ ما معنى الحرية ؟ أن تكون لدى المرء إرادة المسئولية الذاتيـة ، وأن يحافظ على البُعد الذي يفصل بينه وبين غيره ، وأن لا يكترث للتعب والقسوة والحرمان ، بل ولا للحياة نفسها . . . وعلى الإنسان أن ينشد النموذج الأعلى للناس الأحرار هناك حيث يُتغلب على أكبر مقاومة . . . ، فإن الخطر العظيم يجعل منهم شيئاً يستحق التوقير » (جـ ٨ ، ص ١٤٩ — ص ١٥٠) . بل لا يقتصر نيتشه على توكيد ضرورة الخطر بالنسبة إلى الإرادة وحدها ، بل وأيضا بالنسبة إلى المعرفة : « لقـــد تغنوا أمامي بشيء عن النعيم الساجي للمعرفة — ولكني لم أجده ، أجل ، إني لأحتقره الآن وأزدريه . فأنا لا أريد معرفة بغير خطر » (جـ ١١ ، ص ٣٨٥) .

---

(١) نيتشه : « مجموع مؤلفاته » ، ١٦ مجلدا ، سنة ١٩٠١ — سنة ١٩١٢ ، جـ ١ ، ص ٤١٤ . وراجع كتابنا عنه : « نيتشه » ، ص ٢١٩ ، القاهرة سنة ١٩٣٩ .

ونستطيع نحن أن نفسر هذا من الناحية الوجودية بتحليلنا لمعنى الخطر . فالوجود الذاتى حين يريد تحقيق إمكانياته يرى نفسه بإزاء أوجه للممكن عدة ؛ والفعل هو تحقيق أحد هذه الأوجه . ولكن نظراً إلى أن الممكنات تبدو وكأنها متساوية كنتيجة لطابع التقابل الموجود فى ماهية الوجود بوجه عام ، ونظراً إلى أن اتخاذ أحد الأوجه فيه نبذ لبقيتها ، وفى هذا النبذ إدخال لفكرة العدم فى شعور من يختار ، مما يولد بدوره قلقاً كما بينا من قبل — فإن المختار يكون فى حال من التذبذب والبلبلة بين أوجه الممكن على نحو لا يسعفه منه إلا أن يتحمل مسئولية الاختيار الكاملة ، ويقرر الاختيار ؛ وهذا التقرير لا يمكن إذن أن يتم إلا بنوع من المقامرة ، لأن اليقين فيما يتصل بالنتيجة معدوم ، وإن كان ذلك على درجات — فإن النتيجة لهذا كله هى أن تحقيق الإمكانيات لا يمكن أن يتم بدون مقامرة عليها . وهذا هو الخطر . وكلما قل نصيب تعيين أوجه الممكن من اليقين ، زاد قدر الخطر . وعدم اليقين يزداد قدره كلما ازدادت قيمة الفعل ، لأن الفعل الكبير هو ذلك الذى يؤدى إلى نتائج كبيرة عديدة ، تؤثر بدورها فى إحداث نتائج لا تنتهى ، مما يجعل القدرة على حصر قيمة الفعل من ناحية آثاره أقل وأضأل ، وهذا بالتالى يجعل نصيبه من عدم اليقين أوفر . ولما كان اليقين الكامل بالنسبة إلى شىء مستحيلا ، لأن النتائج مستحيلة الحصر ، فإن كل فعل تأتى به الذات فى تحقيقها لنفسها ينطوى على خطر ؛ والذات فى أفعالها لا بد لها من أن تخاطر . فالخطر إذن طابع ضرورى للوجود ، يزداد قدره وفقاً لازدياد قدر الفعل . ولهذا فإن صاحب الأفعال الجليلة هو المخاطر الكبير ؛ ومن لا يخاطر ، لا يظفر من الوجود بشىء ؛ والنفوس العالية هى تلك التى تنشد أكبر خطر .

ولما كان التصميم على الفعل هنا يقتضى مقداراً من المسئولية يتناسب طردياً مع قدر الخطر وجسامة الفعل ، ولما كانت الحرية هى الأساس فى الشعور بالمسئولية ، فإن الشعور بالحرية لا يتوفر فى شىء قدر ما يتوفر فى المخاطرة . والمخاطر الأكبر هو الحر الأكبر . والمهم فى حال المخاطرة أن الحرية فيها تصدر عن شعور بالإمكانية المطلقة للفعل ، أى الإمكانية على تحقيق الممكن على أى نحو يريده المرء ؛ وفى هذا توكيد للحرية

بمعناها الكامل الملىء ، أى بمعنى أنها القدرة المطلقة على قول نعم أو لا ، وعلى تعيين الذات نفسها على النحو الذى ترتئيه .

أما القلق الذى قد يصاحب المخاطرة فيجب أن يخلى مكانه للوحدة المتوترة ، أى يستحيل إلى قلق مطمئن : قلق من حيث عدم اليقين ، وطمأنينة تصدر عن الشعور بالرضا عن تحمل كل مسئولية . فهذه المقولة إذن موجودة فى مقولة المخاطرة . والحب ينتسب أيضاً إلى هذه المقولة ، نظراً إلى أن الحب رغبة فى تحقيق أكبر قدر من الإمكان . وهذا لا يتم إلا بالمخاطرة ، والمخاطرة يلجأ إليها الإنسان راضيا مقبلا إذا كان يرى فى الفعل الناتج عنها تحقيقا لأكبر قدر من الإمكان بالنسبة إلى شىء معين ، فعاطفة الحب إذن هى التى تحدد المخاطرة وتدفع إليها وتسرى فى سياقها وتغذيها . كما فى وسعنا أن نتبين مقولة الألم والسرور ووحدتهما المتوترة فى المخاطرة : فالألم ينشأ عن الشعور بأن ثمة مقاومة لإطلاق الإمكانية صادرة عن النتائج الضخمة المترتبة على تحقيق أحد الأوجه الممكنة ، والسرور ينتج عن الشعور بلذة المسئولية المؤكدة لذاتها ، أو بعبارة أخرى عن الشعور بالحرية . وعلى هذا النحو نستطيع أيضا أن نتبين بقية أعضاء كل ثالوث للعاطفة فى مقولة الخطر .

والمخاطرة تتم بفعل واحد لا نستطيع أن نعين فيه أجزاء ، ولذا فإنها تتم فى الآن وتُشعر بطابع الحضور فى الزمانية ، ومن هنا أيضاً تُشعر بالسرمدية . وبهذا نستطيع أن نفسر أقوال كبار الساسة أو القواد الذين يتحدثون عن أفعال يقدمون عليها وكأنها ستقرر مصائر أمم لألف سنة مثلا ، فهذا الشعور صادر عن أنهم يخاطرون بجسامة ، والمخاطرة تتم فى الآن ، ويقوى الشعور بالآن بقدر درجة المخاطرة ، وبالتالى هم يشعرون بنوع من السرمدية ، فيعزون هذه السرمدية ، لا إلى مصدرها الحقيقى وهو المخاطرة كفعل ذاتى صادر منهم ، بل إلى نتيجة هذا الفعل فى تقرير المصائر ، وإن كانت المسألة سترتد إلى هذا فى نهاية الأمر من حيث ظنهم بالنتائج التى ستترتب على أفعالهم .

وهذا الشعور بالسرمدية هو الذى نجده فى مقابل الخطر وهو الأمان ، إذ نحس هنا بعدم التغير ، والثبات يعطى دائماً فكرة السرمدية . والأمان مصدره اليقين ، ولذا

يمكن أن يفسر وجودياً على أنه شعور الإرادة بوضوح التصميم . وهو وضوح ضرورى فى الواقع لكى يتم الفعل . فعلى الرغم مما هنالك من غموض يثيره الخطر ويدعو إليه، فإن الخطر حينما يستحيل إلى تصميم وعزم يضاء بهالة من الوضوح قد يكون مبعثها مجرد الانتقال إلى الفعل ، ففى مجرد الانتقال شعور مطمئن نصفه ثقة والآخر تسليم ، لأنه خروج من حال التعارض بين الممكنات إلى حال السكون إلى متعين ، وخلاص من البلبلة والتذبذب فى حال الاختيار كفعل ، إلى الاستقرار عند معلوم : أما الثقة فيوحى بها الإحساس بأن تحققاً أيا كان سيتم ، أى مجرد الفعل ، أما التسليم فيشعر به كل من يقول « لقد أبحرت » على حد تعبير پسكال . فالعناصر المكونة للأمان إذن عديدة .

ولا ضير على الذات من هذا الأمان ، طالما كانت هذه العناصر حقيقية . إنما الخسران كل الخسران أن تكون أوهاما . والتوهم هنا طبيعى من ناحية ، عديد الدواعى من ناحية أخرى : فهو طبيعى من حيث الثقة ، عديد الدواعى بسبب ما يقتضيه الخطر من قوة هائلة على تحمل مسئوليات ضخمة ومتاعب كبيرة . وهذه الدواعى بالضرورة مؤقتة ، وإلا كانت كاذبة : إذ عدم اليقين طابع لكل ما فى الوجود ، وليس فى الوسع التخلص منه على أى نحو إلا لمدة قصيرة ، وكمعبر لخطر آخر ؛ والواقع أن كل أمان ليس إلا نقطة انتقال عابرة جداً بين خطرين ، وهو بالتالى وسيلة فحسب ؛ والضرر الأكبر فى جعله غاية ، إذ بهذا تنتفى المخاطرة ، وبانتفاء المخاطرة ينتهى الإقبال على تحقيق الإمكانيات ، وبهذا تنتهى الذات إلى حال من الجمود والركود ، أى إلى الفناء . وهذا هو فعلا الشعور المصاحب للأمان ، وما ذلك إلا لانتفاء الخطر . وتلك ظاهرة مشاهدة فى الأفراد ، وفى الأمم أوضح منها فى الأفراد . فما جر الويل على أمة أكثر من شعورها بالأمان . وعلى هذا فليس الأمان بطابع للوجود الحقيقى بوجه عام . ومن هنا كانت الوحدة المتوترة الجامعة لهما عنصراً ضرورياً للوجود : فالخطر الخالص مستحيل التحقيق ، والأمن الخالص مضاد للوجود الحى ، فلم يعد غير الخطر الآمن هو الذى يكفل للذات الوجودَ الحى وتحقيق الإمكانيات فى حرية ومسئولية . ونكرر ما قلناه بالنسبة إلى كل وحدة متوترة ، وهو أنها تحوى المتقابلين بكل ما لتقابلهما من حدة وشدة

وتمزق ، ، وليس فيها أى معنى من معانى التوفيق أو « الرفع » للتعارض أو التخفيف على أية صورة كانت ، بل بالعكس : كلما ازداد قدر التوتر فى الوحدة ، كان ذلك إيذانا بأنها حقيقية .

وإذ كانت المخاطرة كما قلنا فعلا واحداً ، أى مكتملا فى ذاته ، منطوياً على نفسه ، مما يعبر عنه زمانياً بالآن ، فإن الانتقال من مخاطرة إلى أخرى ، وبالتالى من فعل تحقيق للممكن إلى فعل تحقيق آخر ، لن يتم على وجه الاتصال ، بل منفصلا ؛ أعنى أن الذات فى سيرها بالتحقيق لإمكانياتها لابد أن تثب من فعل إلى آخر ، أما السير المتصل فغير ممكن . ولذا فإن المقولة الثلاثية الثانية للإرادة هى مقولة « الطفرة » . وهى مقولة عنى كيركجورد بالإشارة إليها ، ومن قبله مندلزون الذى نعتها بأنها السمو الشعرى . وكيركجورد قد فهمها على أنها الوثبة الضرورية التى تخرج بها الذات عن ذاتها إلى هذا الموضوع الأسمى ، الذى هو الله . فقد وجد هوة سحيقة بين الله وبين الذات المفردة ، فحاول أن يعبرها ، فلم يجد من وسيلة غير الطفرة . فالمشكلة التى تناولها هنا هى مشكلة الصلة بين الله وبين العبد كما تقول الأديان ، أو الصلة بين الواحد الأول وبين المادة كما تقول الأفلاطونية المحدثة خصوصاً . وقد حُلت فى هذه وفى تلك على أساس فكرة التوسط : فالابن أو المسيح وسيط بين الله وبين الإنسان ، والعقل والنفس أو الأيونات العشر وسائط بين الأول وبين المادة الإنسانيه . والتوسط قد يجوز القول به إذا كان الوجود متصلا ، ولم تكن كل ذات فى عزلة تامة عن غيرها من الذوات ؛ ولكن الأمر ليس على هذا النحو . ولذا فإن فكرة التوسط فكرة خاطئة فى تطبيقها على الوجود ، ما دام الوجود منفصلا بطبعه . ولذا نشأت أيضاً المحاولة التى قامت بها الرياضيات الحديثة فى حساب اللامتناهيات من أجل إدخال الاتصال فى شىء منفصل بطبعه ، وهو العدد ؛ إذ مهما صغرت الكسور التى تتصور وجودها بين وحدة عددية وأخرى تليها مباشرة ، فإنها قابلة للانقسام إلى غير نهاية ، ومادامت اللانهاية لايمكن أن تعبر بطريقة متصلة ، فإنه لابد أن تبقى ثمت هوة ، مهما كان من ضآلتها ، بين الوحدة والوحدة ، أى أن الاتصال بينهما مستحيل . والأمر كذلك فى الوجود كما بيناه . فالوجود فى نظرنا

مكون من ذوات كل منها قائم بنفسه، مغلق عليه فى داخل ذاته، ولا اتصال مباشراً بين ذات وأخرى، أى أننا نتصور الوجود على نحو الكم المنفصل. وإذا كان كذلك، فلا مجال إذن للقول بالاتصال المباشر. وقد يكون فى مذهبنا هذا تجديد لفيثاغورية عفّى عليها الزمان، ولكن هذا لن يجعلنا أقل جسارة فى توكيد هذا الانفصال فى طبيعة الوجود إلى أقصى درجة ممكنة. فذهبنا نحن أن الوجود مكون من ذوات منفصلة عن بعضها البعض تمام الانفصال، تقوم كل منها فى استقلال كامل عن غيرها من الذوات، وقد غُلّق من دونها كل باب يفتح مباشرة على الأخرى، ولا سبيل بعد هذا للاتصال إلا عن طريق الوثبة من الواحـــدة إلى الأخرى. لذا قلنا بأن الطفرة مقولة للإرادة ضرورية.

وقد قلنا إن كيركجورد قد قال بها، كما أن يسبرز تحدث عنها من بعد أيضاً. ولكننا نفهم منها، أو على الأقل من وظيفتها، غير ما يفهمان. فكيركجورد، كما رأينا، قد قال بها من وجهة نظر دينية كإصلاح لفكرة التوسط فى المسيحية بين الرب والعبد، وإن كان قد أشار إلى عمومها إشارة غامضة بعض الشيء، حين ربطها بكيفية اتصال الذات بالموضوع، والموضوع هنا يقصد به «هذا الآخر المطلق»، أى الله. ثم تحدث عن العملية نفسها، عملية الطفرة، على أنها العُلوّ: فبها يتم الخروج من البطون والمحايثة الذاتية (الوجود الذاتى) إلى العلو (الإلهى). وهذا الجانب غير الدينى هو الذى أخذه يسبرز وفصله، خصوصاً فكرة العلو. وواضح أننا لا يمكن أن نفهم الطفرة بهذا المعنى والوظيفة: لأننا نتحدث عنها هنا بمناسبة اتصال الذات بالغير، والغير إما أن يكون ذوات أخرى أو أشياء، وعلى كل حال فحديثنا هنا لا يتجه إلى هذا الجانب الخاص، جانب الصلة بين الله والإنسان، بل نحن نتحدث فى داخل هذا الوجود دون أن نخرج عنه إلى أى شيء آخر خارجه، على هيئة وجود أعلى منفصل عن الوجود عموماً. ولذا لا نستطيع أن نقصر وظيفة الطفرة على هذا الجانب وحده، بل وليس يعنينا هنا فى شيء، ولا نريد أن نخرج عن الوجود إلى «ما فوق» الوجود،

ما دام هذا بحثا فى الوجود عينه ، وإلا وقعنا فى إشكالات قد يكون من شأنها أن تقلب وضع المسائل على النحو الذى فعلناه .

أما نقد موقف يسبرز فعسير شائك ، لسبب واحد هو أنه استعمل كلمة « العلو » بطريقة غامضة جداً ، فيها تذبذب بين المعنى الدينى الذى نراه عند كيركجورد ، وبين المعنى الدنيوى ، إن صح هذا التعبير هنا ، أى المعنى الخاص بالوجود لا ذاك المتصل بما فوق الوجود ، ذلك المعنى الدنيوى الذى نجده عنـــد هيدجر . ويظهر أن الهجنة فى موقفه إنما نشأت عن أنه تأثر بهما معاً ولم يستطع أن يوفق ، ولا أن يأتى بمركب جديد . والواقع أن التوفيق هنـا يستحيل : إذ فكرة الوجود عند هيدجر تنفى نسبة الوجود بمعناه الحقيقى إلى ما فوق الوجود . وهو مصيب فى هذا ما فى ذلك من ريب : إذ أن فكرة « الوجود فوق الوجود » فكرة متناقضة ، أو هى لا شىء : فإما أن يكون وجوداً ، وهو بالتالى لا بد أن يتصف بالزمانيـة ويخضع لكل المقولات التى بيناها ، وهذا ما لا يرضى بالقول به من يقولون بما « فوق » الوجود ؛ وإما أن يكون غير الوجود ، وحينئذ لا يكون ثمت معنى لأن نقول إنه مع ذلك وجود ، ولكن فوق الوجود . وهذا هو المأزق الذى لا مخرج منه والذى يقع فيـه كل لاهوت سلبى وكل مذهب فى الصفات يقول بالسلبية . ولا مخرج لنا إذن منه طالما كنا فيه ، إلا إذا تجنبناه منذ البداية ، بأن قصرنا الوجود على ما فهمناه حتى الآن من معناه ، أى على الوجود الذاتى الخاضع للزمان السائر وفق مقولات الإرادة والعاطفة ، دون أن نمس الوجود الآخر اللازمانى الثابت الذى بالفعل باستمرار والذى هو فعـل محض لا يداخله شىء من الإمكانية . وبهذا التمييز الواضح التام بين الوجودين ، وبين العلمين المتعلقين بهما ، إن جاز بعد أن نستخدم كلمة وجود لهذا الفرع الآخر ، نقول بهذا ، وبهذا وحده ، نستطيع أن نتلافى كل هجنة وخلط فى البحث .

فإذا كنا لا نستطيع أن نقر يسبرز على موقفه هذا الهجين ، فإننا نميل إلى موقف هيدجر ، فنفهم العلو على أنه الفعل الذى ينتقل به الوجود الماهوى إلى الوجود فى العالم:

فهو علو بمعنى خروج من الإمكان إلى الواقع بالنسبة إلى الآنية [1]. غير أن هيدجر لم يستعمل فكرة الطفرة، ولعل ذلك بسبب اللون الديني الذي أعطاه لها كيركجورد؛ وعلى كل حال فإننا هنا نؤكد استعمالها كنتيجة للمقدمات التي سقناها خاصة بطبيعة الوجود.

فالوجود وجود الذات؛ ولكن الذات ليست واحدة؛ وإلا وقعنا في تلك التجريدات المثالية التي عنينا كل العناية منذ اللحظة الأولى بأن نهاجمها ونتجنبها، من أمثال الروح الكلية، والأنا المطلق الخ. ولا بد لنا من جعل هذه النقطة واضحة كل الوضوح، حتى لا يدفع غموضُها خصماً إلى اللجاج والادعاء بأننا نرتد على أعقابنا على آثار المثالية. ولذا نقول بكل وضوح وتمييز: إن الوجود وجود الذات، وهذه الذات ليست واحدة، بل ثمت كثرة لا نهاية لها، وكل ذات مستقلة عن غيرها مغلقة على نفسها، تكوّن بذاتها كلا واحداً، والاتصال معدوم بين الذوات، فهي على هيئة وحدات عددية لا سبيل مطلقاً إلى اجتياز ما بينها من هُوات بطريقة متصلة، إنما السبيل لذلك بواسطة الطفرة من الذات إلى الذات.

والأصل في هذه الطفرة أن الذات في تحقيقها للإمكان لا بد لها من الاتصال بماهيتها، أعني بوجودها الماهوي؛ كما لا بد لها من الاتصال بالغير؛ ولما كان ثمت هوة بينها وبين كل من الوجود الماهُوِي، أعني الإمكانية المطلقة، وبينها وبين وجود الغير، فلا مجال للاتصال إلا بالطفرة؛ والطفرة هنا نفهمها بالمعنى المطلق، أي الذي لا يستلزم أي وسطة تجرى فيه. وإلا وقعنا في الاتصال، أي في ما حاولنا تجنبه، إذ تستحيل المسألة إذن إلى مسألة سرعة لا انتقال مفاجيء منفصل.

أما كيف تتيسر الطفرة على هذا النحو، فتلك هي المشكلة التي لا نستطيع أن نحلها بطريقة معقولة، لسبب بسيط هي أنها بعينها اللامعقول الأكبر. ولكي تفهم فكرتها على هذا النحو لابد من القول بفكرتين: اللامعقول، واللا علية.

---

(١) راجع شرح معنى العلو عند هيدجر بالتفصيل في رسالتنا: «مشكلة الموت» ص١١٧ - ص ١٢١ (من المخطوطة).

أما اللامعقول فيدعونا إلى القول به جوهر الوجود نفسه . فقد رأينا كيف أن العدم عنصر جوهرى فى الوجود ينكشف لنا فى حال القلق . ولا بد من القول به نظراً إلى أن الممكن لا يمكن أن تتحقق كل أوجهه ، وبالتالى يبقى ثمت منفذ ينفذ منه اللاتحقق فى الوجود ، أى العدم . فالعدم إذن عامل جوهرى فى تركيب الوجود . ولذا نقول نحن إن اللامعقول هو التعبير الفكرى عن العدم الوجودى ، أو بعبارة أخرى هو الوجه الفكرى الذى يظهر عليه العدم . وتلك مسألة أوضحناها فى بحث لنا سابق ، فلا داعى للعود [1] من هذه الناحية ، أعنى ناحية المذاهب الفكرية .

وقد أتت النتائج الأخيرة للفزياء مؤيدة لما نقول هنا عن اللامعقول ، فصفة اللامعقول كما يقول مايرسون صفة [2] لواقعة نعتبرها يقينية ، ولكنها تظل وستظل غير مفهومة ، ولا ميسرة لإدراك العقل ، وغير قابلة أن ترد إلى عناصر معقولة خالصة . بل وليس الأمر مقصوراً على عدم إمكاننا مطلقاً فهم هذا اللامعقول ، إنما يذهب مايرسون إلى أبعد من هذا فيرى أننا لن نقترب باستمرار من هذا الفهم ، وكل اقترابنا إنما هو من الحد الذى عنده ينتهى التفسير العِلّى ، وهو حد لا يمكن مطلقاً اجتيازه . فالمشاهد أولا أن ظاهرة اصطدام الأجسام غير قابلة لأن تفهم من ناحيـــة ما يجرى بالفعل للجسمين إبان الاصطدام ، وكذلك حال التأثير عن بُعد : « فالتعدى فى التأثير بفعل المادة ، والقوة على نقل مادة أخرى ، شىء لا معقول إذن بالمعنى الذى ذكرناه من قبل ، أى بمعنى أنه يظل وسيظل غير قابل للرد إلى عناصر معقولة خالصة » (ص ٣٥٠) . وعلى هذا تسقط فكرة العلية بكل أنواعها من علية علمية ، وأخرى لاهوتية ، وثالثة فاعلية : فالأولى نحاول فيها أن نطبق العلية على كل الظواهر العلمية ، فنجد دائماً ناحية فيها تكيف وإياها ، ولكنه تكيف ناقص ، وليس فى وسعنا ، كما يقول بوترو ، أن نجد فى العلة كل ما يجب من أجل تفسير المعلول ، إذ هى لن تحتوى مطلقاً على هذا الذى يتميز به المعلول منها ، هذا الظهور لعنصر جديد ، هو الشرط الضرورى لمعلول العلية . وإلا فإنه إذا كان المعلول

---

(١) راجع كتابنا : « شوبنهور » ، ص ٢٠٥ — ص ٢٠٧ ، القاهرة سنة ١٩٤٢ .

(٢) إميل مايرسون : « الهوية والواقع » ، ص ٣٣٧ ، ط ٤ ، باريس سنة ١٩٣٢ .

هو هو بعينه وبكل أجزائه العلةَ ، فإنه لن يكون وإياها غير شيء واحد ، ولن يكون إذن معلولا حقيقيا »[1] . وبعبارة أخرى : إذا كانت العلة تتضمن كل ما يكفي لتفسير المعلول ، فكيف نفسر تميز المعلول عن العلة ، ما دمنا نفرق بينهما ؟ أوَ ليس في هذا دليل على أن ثمت عنصراً جديداً قد دخل الحدث الناتج ، لا نستطيع أن نجد ما يفسره في العلة نفسها ; وليس في وسعنا ، بالتالي ، أن نرد المعلول إلى العلة ، مع أن هذا هو التفسير العلي ، وبالتالي المعقول ، لأن التفسير العلي هو ذاك الذي يرد الواقعة إلى عناصر معقولة خالصة ؟ وعلام يدل هذا ، إن لم يكن على أن ثمت عنصراً لا معقولا ، لا بد من القول به ، يتم وجوده في أثناء الحدث ؟ وليس لنا أن نقول هنا إن العلة ليست معروفة لدينا كلها ، ولذا بقي شيء لم نفهمه ، فاللامعقول إذن مصدره عدم الفهم الشامل لمضمون العلة — نقول لم يبق مجال لمثل هذه الإحالة إلى مجهول التي طالما لجأ اليها أصحاب المعقولية المطلقة لكي يبرروا إخفاقهم في التفسير ، مما كان يضطرهم كثيراً إلى افتراض علل خارجة كذلك المَـلَـك الذي تحدث عنه ليبنتس فقال إن هذا اللامعقول يمكن أن ندرك معقوليته « لو شاء ملك أن يوحي إلينا بها »[2] . والواقع أننا هنا بإزاء النوع الثاني من العلية ، أعني العلية اللاهوتية ، القائلة بفكرة الخلق ورد الحوادث كلها والأفعال جميعها إلى علة عالية واحدة هي الله ، ولذا فإنها تنطبق على الظواهر التي نعتبرها خارجة عن نطاق العلم والتقدير . أما العلية الفاعلية فمزيج هجين من النوعين السابقين ، إذ تشارك اللاهوتية في أن الظواهر التي تنطبق عليها خارج نطاق العـــلم ، ولكنها لا ترتفع إلى رد العلية والفاعلية إلى قوة عالية ، بل تردهما إلى اللامعقول .

فالعلية بهذه المعاني الثلاثة لو فهمت على أساس الفعل المباشر لكانت فكرة خاطئة ، ولذا تفضي كل منها إلى اللامعقول في نهاية الأمر ، باعتباره الحائط الذي يجب أن يصطدم به التفسير العِلي ويرتد دونه من غير أن يكون في وسعه اختراقه . وهذا ما انتهت

---

(٣) أميل بوترو : « عدم الضرورة في قوانين الطبيعة » ص ٢٩ ، باريس ، سنة ١٨٧٤ (أورده مايرسون : ص ٣٢٢) .

(٤) ليبنتس : « مؤلفاته الفلسفية » ، نشرة جرهرت ، ج ٧ ص ٢٦٥ (أورده مايرسون أيضا ، ص ٣٣٧) .

إلى الاعتراف به الفزياء المعاصرة ، خصوصاً نظرية الكم عند هيزنبرج ودى بروى ، مما عرضنا تفصيله فى موضع آخر [١] .

فما انتهى إليه العلم إذن من القول باللامعقول واستبعاد التسلسل العلى المتصل ، هو ما نؤكده نحن هنا من الناحية الوجودية فى قولنا بالطفرة الوجودية . والغريب أن الشبه بين مذهبنا ونتائج الفزياء لا يقتصر على هذا القدر من القول باللامعقول واستبعاد التسلسل العلى ، بل يمتد إلى إلغاء فكرة المتصل فى تركيب المادة والضوء على السواء [٢] . أما إلغاء فكرة المتصل فى المادة فقد تم مبكراً جداً ، منذ اللحظة التى نادى فيها ديمقريطس بمذهبه الذرى ، وعلى أساسه يتركب العالم من جواهر فردة غير قابلة للقسمة . ومع أن هذه الفكرة قد لاقت معارضة شديدة من جانب أنصار المكان المتصل والحركة المتصلة فى العصر القديم والأزمنة الحديثة ، فإنها انتهت فى القرن الماضى وهذا القرن إلى تثبيت دعائمها . فالنظرية المضادة ، وهى القائلة بالاتصال ، قد زعمت أن للمجسّمات والسوائل اتصالا بافتراضها أوساطاً متصلة ، وعلى هذا الأساس أقامت ميكانيكا سميت فيما يتصل بالمجسّدات « نظرية المرونة » وفيما يتعلق بالسوائل « علم القوة المائية » . ولكن تبين للفزيائيين أن اتصال المجسدات والسوائل ليس إلا وهماً ، إذ هى مكونة فى الواقع من ذرات فى حركة ، فيخيل إلينا بنظرنا غير الدقيق أنها متصلة . ثم حاول أنصار نظرية المتصل توكيد موقفهم عن طريق النظرة إلى الضوء على أساس ما فعله هويجنس ، الفزيائى الهولندى المعروف ، من القول بأنه مركب من موجات ، لا من ذرات كما ادعى نيوتن : فعنده أن الضوء تموج ينتشر فى وسط متصل هو الأثير ؛ وساعد على القول باتصال الضوء اكتشاف يونج لظواهر التداخل والانعطاف ، وتأييد فرنيل لهذه النتائج ؛ مما أدى إلى وضع فرع من الفزياء هو علم البصريات ليس فيه استعانة بفكرة المنفصل . فقدرت الاهتزازات الضوئية على أساس دوالّ متصلة تكوّن معادلة ذات

---

(١) راجع كتابنا : « اشبنجلر » ، ص ٣٠ — ص ٣٤ ، القاهرة سنة ١٩٤١ .

(٢) راجع فيما يتصل بما سيلي كتاب لوى دى بروى : « المادة والضوء » ، ص ٢٣٩ وما يليها ، باريس سنة ١٩٣٧ .

مشتقات جزئية ، هى معادلة انتشار الموجات الضوئية . غير أن هذا كله قد انتهى إلى غير ما قصد أصحابه : فإن التحليل الرياضى المتصل ، وعليه تقوم نظرية انتشار الموجات الضوئية ، لم يمكن إقامة أسسه بطريقة دقيقة إلا برد المتصل إلى المنفصل ؛ وفضلا عن هذا بقى الانفصال فى تركيب المادة ، والواجب أن تقوم نظرية الضوء فى وفاق مع نظرية المادة ، بينا نحن نرى هنا من ناحية أن المادة مكونة من جواهر فردة كيماوية بسيطة ذات خواص ثابتة : فالكهرباء مكونة من عناصر هى الكهيربات ، وهى مشبهة لنفسها باستمرار ، ومن ناحية أخرى نرى الضوء مركباً من موجات متصلة تسير فى أثير عُد مكانا متصلا . أما فكرة الأثير فقد زعزع دعائمها أينشتين فى نظرية النسبية المحدودة كما رأينا فى الفصل الثانى ؛ وفضلا عن هذا فليس فى المستطاع القول معا بمادة منفصلة وأثير متصل . فأدى هذا كله إلى أزمة شديدة فى الفزياء ، حلتها نظرية الكم منذ عشرين سنة تقريبا .

جاءت هذه النظرية واستعادت فكرة الضوء القديمة القائلة بأنه يتكون من أجزاء مفردة ، فقالت بأن الضوء مركب من جسيمات هى الضوئيات (الفوتونات) ، تشابه جسيمات المادة ، وتحتفظ بفرديتها فى انتقالها فى المكان . وجاءت الوقائع مؤيدة لهذا الفرض . فإن النظرية التموجيه للضوء ، حسب ما وضعها فرنيل ، تقول بأن منبع الضوء يرسل موجة كروية تنتشر فى الأثير المحيط بها ؛ وكلما سارت نما قطرها إلى درجة أن الطاقة الضوئية تقل باستمرار ، مما يؤدى إلى إضعاف الضوء وتقليل فعله أبداً كلما بعدت المسافة . ولكن النظرية الجديدة قالت على العكس من ذلك إن الجسيم ، أياًما كان بعده عن منبع الضوء ، يحتفظ دائما بكل طاقة ويحدث أثره فى أى مكان . وقد تبين فعلا أن التأثير الضوئى الكهربى يتم بأن تكون كل الآثار التى يحدثها الضوء فى الذرات واحدة ، أيا ما كان البعد عن المنبع ، مما يدل على أن الطاقة الضوئية مركزة على هيئة جسيم ، وعلى أن الضوء مكون إذن من جسيمات أو فوتونات فردة ليس بينها اتصال .

وإلى النتيجة عينها انتهت آخر نظرية فزيائية ، وهى الميكانيكا التموجية . فعلى الرغم من أنها حاولت فى البدء أن توفق بين المتصل والمنفصل عن طريق فكرتها الأساسية : وهي أن كل جسيم ترتبط به موجة ، والجسيم يمثل الانفصال والموجة الاتصال ، وعلى

هذا قالت «إن الواقع لا يمكن أن يفسر بواسطة المتصل الخالص وحده ، بل لا بد أن نميز فى داخله بين شخصيات أو فرديات . ولكن هذه الفرديات ليست على نحو الصورة التى يعطينا إياها المنفصل الخالص : وإنما هى ممتدة ، ويؤثر بعضها فى بعض باستمرار ، وأكثر من هذا مثاراً للدهشة ليس من الممكن تحديد مكانها وتعيينها من الناحية الديناميكية بدقة كاملة فى كل لحظة »[١]. نقول ، على الرغم من هذا وفضلا عما فى هذه المحاولة من صعوبات جمة ، أصحاب الميكانيكا التموجية هم أول من أدركوها ، فإن ذلك لم يكن من شأنه أن يغير من تلك الحقيقة ، وهى أن لكل ذرة سلسلة منفصلة من الأحوال الثابتة الممكنة كما أثبت ذلك شريدنجر ، وبالتالى لكل ذرة فرديتها المستقلة عن بقية الفرديات ، مما يدل فى النهاية على أن الواقع منفصل وليس متصلا ، خصوصاً وقد جاءت أبحاث فرمى ، العالم الإيطالى الشاب الممتاز ، فأيدت الاتجاه نحو الفردية وجعلت اتصال الموجة بالجسيم لا تؤثر فى فردانية الذرة ، إنما كل أثره هو فى ضرورة القول بأن الذرات سيئة التحديد فى الوضع ، ولذ قال فرمى بفرديات فزيائية سيئة التحديد ، ولكن هذا لا يخفف من طابع الانفصال فى شىء ، وكل ما يقول به هو أن الذرات ليست بينة المعالم . ولذا نرى دى بروى ، وهو من أنصار هذ التوفيق بين المنفصل والمتصل ، والمؤسس الحقيقى للميكانيكا التموجية ، يقول : « إن اعتبار الموجات يسمح باستعادة الاتصال والجبرية بين قياسين متوالين ، ولكن ذلك فيما يتعلق بتطور الاحتمالات فحسب » (ص ٢٨٧) ، أى أن « تطور الاحتمالات ابتداء من القياس الأول يخضع لجبرية دقيقة تمثل بانتشار الموجة ، ولكن هذا ليس من شأنه أن يؤدى بوجه عام إلى جبرية دقيقة فى المظاهر الجسمية التى يكشف عنها مباشرة الفحص المجهرى . وفضلا عن هذا ، فإنه لما كان كل قياس جديد يُدخل عنصراً جديداً مجهولا ، فإن الحساب الكامل لتطور الموجة يجب أن يعمل من جديد بعد كل قياس » . والنتيجة لهذا كله ، أن الجبرية الدقيقة لا يمكن أن تقوم إلا بالنسبة إلى الظواهر التى فوق المستوى الذرى ، أما فيما عداه فلا جبرية دقيقة ، والعلة فى هذا أن أثر الثابت هـ المعروف بثابت پلانك

---

(١) لوى دى بروى : المرجع نفسه ، ص ٢٥٥ — ص ٢٥٦ .

يمكن أن يفعل فى المجال الأول ، بينما هو واضح جداً فى المستوى الذرى والمستوى تحت الذرى ، وأن فكرة الموجة المضافة إلى الجسيم لا تغير شيئاً من هذه الحقيقة ، وهى أن المادة والضوء متصلان على السواء ، وليس على الفزياء إذن إلا أن « ترفض فكرة الاتصال وتقتصر على استخراج القوانين ، التى هى إحصائية بالضرورة ، تلك القوانين التى تهيمن على الطفرات من قيمة إلى أخرى » (ص ٢٨٤ — ص ٢٨٥) ؛ والواقع الفزيائى إذن يبدو فى المستوى المجهارى مركباً من وحدات تمثل انقلابات متوالية ذات انتقالات مفاجئة ، انقلابات لا يمكن أن نقوم بوصفها بواسطة التحليل اللامتناهى فى نطاق الاتصال والجبرية » (ص ٢٨٨) ، وبهذا نقضى على فكرة الاتصال فى الطبيعة ، تلك الفكرة التى سادت التفكير العلمى فى بدء العصر الحديث وعلى أساسها زعم بعض العلماء أن فى الوسع دراسة الظواهر الفزيائية بواسطة التحليل القائم على حساب اللامتناهيات ، وهو الزعم الذى عبر عنه ليبنتس فى كلمته المشهورة : « إن الطبيعة لا تقوم بالطفرة » .

وهكذا نرى أن نتائج الفزياء المعاصرة تسير فى نفس الاتجاه الذى قلنا به فيما يتصل بالوجود الذاتى بوجه عام . ومن الواضح أنه إذا كنا فى الفزياء نهب الذرات فردية كاملة ونقول بانفصال فى تركيب المادة والضوء ، فمن باب أولى أن نجعل للذرات الواعية استقلالا كاملا وعزلة تامة ، وأنه لا سبيل إلى الاتصال إلا بواسطة الطفرة ؛ وإلا كنا نمنح المادة من الاستقلال والفردية ما نحرم منه الذات الواعية ! فالقول بوجود الطفرة ضرورى إذن فى الوجود الذاتى ضرورته فى الوجود الفزيائى ، بل وأكثر جداً . ومن الغريب بعد هذا أن نتحدث عن الجسيم فنقول « إن كل جسيم فى كل مظهر من مظاهره لا بد له أن يقوم بنوع من الاختيار بين إمكانيات عدة ، إن صح هذا التعبير » (ص ٢٥٤) ، ولا نقول عن الوجود الذاتى إنه يختار من بين الممكنات فى الوجود الماهوى ما يريد تحقيقه .

ولا يجب مع ذلك أن نعد هذه الإهابة بالفزياء دليلا على حاجة علم الوجود إلى تبرير نتائجه بواسطة نتائج الفزياء . فما أبعد الأمر عن هذا ! إذ علم الوجود سابق بطبعه على الفزياء وعلى أى علم آخر ، ونتائجه تأتى مقدمة لبقية العلوم أياً كان نوعها ، وليست

نتائج هـذه هي مقدمات ذلك . فحتى لو لم يقل العلم الفزيائي بوجود الطفرة في الطبيعة الفزيائية ، لما أثر هذا في النتائج التي انتهينا إليها خاصة بضرورة القول بالطفرة . وإنما نحن قد استعنا هنا بتوضيح فزيائي مأخوذ من ميدان يبشر بأخطر النتائج فيما يتعلق بنظرتنا الكونية ، ألا وهو ميدان النظرية الكمية والميكانيكا التموجية ، ولهذا السبب لجأنا إليه ، أي لما نتوقع منه من نتائج باهرة .

والوضع الأخير كما وضعته الميكانيكا التموجية يؤيد أيضاً ما نقوله هنا من ضرورة المواصلة إلى جانب الطفرة : فهي تريد أن تحقق المواصلة بواسطة فكرة الموجة ، وبربطها كل جسيم بموجة ، ربطت بين المتصل والمنفصل . وهذا ضروري من الناحية الوجودية نفسها ، لأن الوجود يقتضي هذين العنصرين المتقابلين : المنفصل والمتصل ؛ أما المنفصل فلأن هذا تركيبه ، أما المتصل فذلك لكي يتحقق الفعل ؛ فنحن هنا كما في كل موضع بإزاء نفس التفرقة التي قلنا بها في مستهل هذا الفصل وفي مواضع عدة ، بين الطبيعة وبين الفعل . وفكرة الموجة ذات الجسيم ، أو بالأحرى الجسيم ذي الموجة يوازيها من الناحية الوجودية الوحدة المتوترة على هيئة الطفرة المتصلة : فالطفرة يمثلها الجسيم ، والاتصال تمثله الموجة .

وضرورة المواصلة ناشئة كما قلنا عن ضرورة الفعل : إذ الفعل يستلزم لكي يحدث التأثير أن يكون ثمت ما يشبه التماس بين الذات والغير ، ولكنه تماس لا نريد أن يُفهم منه المعنى الفزيائي القديم ، إنما هو كيفية غامضة غموض فكرة القوة في الفزياء ، وهو غموض لا يقدح في صحة الفكرة عينها ، إنما يضاف إلى نوع اللامعقول الذي يجب القول به ضرورة ، وفقاً لما يقتضيه الإشكال في طبيعة الوجود . فهذه المواصلة إذن نوع من التوقف تقوم به الذات في طفراتها ، لأنها ليست قادرة على الطفرة المستمرة الآنية . هذا من ناحية ؛ ومن ناحية أخرى لا بد منها لكي يتم الفعل في تحققه بالغير ، ولذا فإنها تشبه هذا النوع من الامتداد الذي اضطررنا في الفزياء إلى القول به مضافاً إلى الذرة ، على الرغم من أن الذرة ليست بذات امتداد (دي بروي : المرجع نفسه ، ص ٢٥٦ ، وقد اقتبسنا هذا الموضع من قبل) . ولكن هـذا التوقف يجب أن يكون مؤقتا ،

وكالتراجع القليل تهيؤاً لوثبة أخرى ، وإلا وقعنا فى الاتصال ، وفقد الوجود ، بالتالى ، طابعه الأصيل ، أعنى الطفرة . وعلينا إذن أن نتصور التطور سلسلة غير متصلة من الطفرات ذات المواصلات الدقيقة التى لا فائدة لها إلا أن تكون تأهبا لاستئناف سلسلة الطفرات . والوجود الذاتى الحق هو ذلك الطافر باستمرار ، الذى لا يستطيع أن يخلد إلى أية نقطة مواصلة أيا كانت ، بل سرعان مايتحول عنها إلى أخرى وهكذا على الدوام ، طالما كانت الإمكانيات الوجودية قائمة ، ولا توقف مطلقاً إلا فى حال اللاإمكانية المطلقة ، أعنى الموت .

ولكن على أى مستوى يسير هذا الطفور ؟

هنا تأتى المقولة الثلاثية الأخيرة فتحدده لنا على أنه طفور متعال ، وذلك لأن فى تحقيق إمكانيات جديدة سمواً وارتفاعاً بالذات وإثراء لمضمونها ، ومن هنا كان لا بد للتطور الطافر أن يسير متعالياً باستمرار . ولسنا نقصد من هذا التعالى أن يكون على نحو ما نشهده فى حركة الصعود الفزيائية ، بل كل ما نقصده هو أن هناك إغناءً مستمراً للذات وزيادة فى إمكانياتها المتحققة . والعلو الناشىء عن هذه الحركة لا يتجه إلى شىء خارج الذات ، بل يتم فى الذات وبالنسبة إليهـــا وحدها ، أعنى أننا نرفض ما قاله كيركجورد ويسبرز من أن هذا العلو نحو موضوع «عال» على الذات «خارج» عنها ، إذ أننا لا نريد مطلقاً وأيا ما كانت الدواعى ، أن نخرج عن هذا الوجود إلى وجود أعلى منه ، بما يسمى فوق الوجود . وموقفنا النهائى بالنسبة إلى هذا الأخير موقف الجهل المطلق والانصراف التام ، ولا حتى باعتباره حداً لا أكثر ، كما يشاء يسبرز أحياناً أن يصوره [1] . ولكن هذا لا يدعونا أيضاً إلى الأخذ بما قال به هيدجر بحروفه . إذ العلو عند هيدجر قد خلا من كل طابع ديناميكى ، أما نحن فنؤكد هذا الطابع إلى أقصى حد ، ولذا سميناه باسم « التعالى » ليدل على أن ثمت فعلا وحركة من الذات لإغناء نفسها وتحقيق إمكانيات أعلى باستمرار . والحق أن مذهب هيدجر فى الوجود بوجه

---

(١) يسبرز : « فلسفة » ج ٣ ، ص ١٢٢ ، برلين سنة ١٩٣٢ .

عام مطبوع بطابع استاتيكى ، يشعر بالاستسلام ، ولذا يمكن أن تنعت فلسفته بانها فلسفة مستسلمة إلى حد بعيد .

أما نحن فنقول بأن هذا التعالى خالق فعال مهاجم باستمرار ، ولا نقول كما يقول هيدجر بأن الوجود قد سلّم نفسه ، بل إن الوجود ظافر بإمكانياته متحققة فى حركة مستمرة . إذ هو محاولة الذات أن تعلو على نفسها بأن تغزو مواضع جديدة على الدوام ؛ وليس فى حركتها هذه غير الهجوم المتواصل والاعتداء الدائم على الغير كى تحقق إمكانياتها وتمتلىء فعلا وثراء :

هو خالق ، لأن ثمة صوراً جديدة تتحقق باستمرار ، وتحققها بفعل من هذا التعالى نفسه ،

وهو إذن فعّال ، وفعله صادر من الذات إلى الذات ، وإن استعانت فى هذا السبيل بالغير كى تتحقق بواسطته وفيه ؛

وهو لهذا مهاجم ، لأن التحقق فى الغير يقتضى غزوه واكتساحه وفرض سلطان الذات عليه وإشباع الفعل لديه ؛

وهو معتد ، لأن الهجوم ليس صادراً عن إحراج الغير وإلزامه ، بل عن فيض الذات بما فيها من قوى لم تتحقق بعد ؛

وهو لهذا أيضا سر الوجود الأكبر الذى يناظره فى ميدان العاطفة الحب بما له من طابع الرغبة فى الحوزة والامتلاك : فكلاهما يكوّن وجها يناظر الوجه الآخر لشىء واحد هو الذات فى محاولتها إغناء نفسها ؛ وفكرة الملكية فكرة مشتركة جامعة بين أهداف كليهما .

وهذا التعالى لا يجب أن يفهم على أنه مجرد إضافة تحققات جديدة ، وكأن الذات حينئذ مبلغ من المال يزداد . بل علينا أن نتصور هذا التعالى على أن فيه قضاء على وضع ، للارتفاع إلى وضع أسمى من الأول . والصورة التى تتخذها الذات فى درجات هذا التعالى تختلف إذن كمّا وكيفاً ، أو بالأحرى تختلف كيفاً أكثر منها كما : فهى تركيب جديد يبتلع التركيب السابق فى داخله ويعلو عليه . وهذا يتضح أكثر بالنظر فى فكرة

الكل والمجموع . أما الكل فوحدة ، بينا المجموع كثرة ، والذات فى تعاليها تنتقل من وحدة إلى أخرى ، لا من كثرة إلى زيادة فى الكثرة ، لأن الذات الفردية وحدة كاملة لا نستطيع أن نميز فيها أجزاء ، ولذا لا يصح حتى مجرد نعتها بأنها وحدة نظراً لما يثيره هذا من فكرة الجزء . هذا فيما يتصل بالذات فى كل درجة من درجات تعاليها ؛ أما إذا نظر إليها من ناحية وجودها الماهوى وتطورها فى تحقيق إمكانياته ، فنى الوسع الحديث عن الكل ، لأن الذات هنا لم تحقق كل إمكانياتها ، وهى إذن لا تكوّن كلا ، بل بالعكس ، هى وحدة ينقصها شىء باستمرار ، لأن العدم عنصر داخل فى تركيبها .

وهذه الصورة التى تتخذها الذات فى تعاليها هى المظاهر التى تبدو عليها فى تحققها . فإذا استمرت فى تحقيق إمكانيات أعلى وأغنت نفسها بها ، كان فى ذلك تطورها على هيئة تقدم مستمر ، على النحو الذى تصوره هيجل تقريباً ، لكن بالنسبة إلى النفس المفردة ، لا النفس الكلية أو الروح المطلقة كما يقول هو . ولسنا بهذا نحمل إلى الذات المفردة ما نعت هو به الروح الكلية ، لأنه فضلا عن أن هذه تجريد خالص لا حقيقة له فى واقع الوجود ، بينا الذات المفردة حقيقة وجودية ؛ بل هى الوجود الواقعى الحق الوحيد أو الأصيل — ، نقول فضلا عن هذا الفارق فثمة فارق آخر فى مساق التطور ، فإن ديالكتيك هيجل من شأنه أن يجعل حظ كلا حدى الديالكتيك : الموضوع ونقيض الموضوع ، واحداً فى تحديد مجرى التطور . أما نحن فلا نضيف إلى مقابل التعالى ، وهو التهابط ، هذا المقدار من الفاعلية فى التطور ، بل نقول بأن التهابط درجة مؤقتة ، وإن كانت ضرورية ، ومركب الموضوع — وهو الصورة الجديدة فى تعبيرنا — ليس حالة سكونية تحل فيها الذات ؛ بل هو كما قلنا صورة — بالمعنى الارسطالى الكامل — ، أى تحقيق لإمكان على نحو يتناسب وثراء هذا الإمكان .

ولذا نستطيع أن ننعت هذا التعالى بأنه تعالٍ كيفىّ . يتغير فيه مضمون الذات من لحظة إلى أخرى ، طالما كانت سائرة فى طريق تحقيق الإمكان الذاتى .

وظاهر من تحليل هذا التعالى أنه مُوجَّه ، أو بالأحرى ذو اتجاه ، واتجاهه نحو شىء ليس بعد ، أى لم يأت بعد ، تحاول الذات بلوغه . ومن هنا فهو يشبه الحب من هذه

الناحية كذلك، أعنى ناحية الزمانية: ففيه اتجاه نحو مستقبل لا نهائى يراد غزوه على الدوام. فالآن الزمانى الرئيسى المكون للتعالى إذن هو المستقبل.

ولعل فى هذا ما يعيننا على فهم طابع الزمانية بالنسبة إلى المقولة الثلاثية السابقة، مقولة الطفرة. فإن الطفرة تعتبر تقهقرا بالنسبة إلى التعالى: إذ أننا فى التعالى نقذف إمكانياتنا أمامنا، وفى الطفرة نحاول أن نرتد من هذه المواقع الأمامية إلى مواقع خلفية هى التى علينا أن نغزوها ونؤثر فيها بالفعل، وهذا الارتداد يتم بواسطة الطفرة، لأنها كما قلنا الأصل فى التأثير والفعل. فلا نتوهم إذن من مجرد لفظ الطفرة أن ثمة وثوبا مقدما إلى أمام قبل نزوع إلى هذا الأمام على هيئة التعالى: ولذا فالطفرة متأخرة عن التعالى، وهى بالتالى تمثل طابع الماضى بالنسبة إليه هو كمستقبل.

وهكذا نرى أن المقولات الثلاثية المكونة للإرادة تتصف بآنات الزمان الثلاثة: الخطر بالحاضر، والطفرة بالماضى، والتعالى بالمستقبل، كما رأينا من قبل تماما فى حالة مقولات العاطفة حيث وجدنا الألم يعبر عن الآن الماضى، والحب يشيع فيه آن المستقبل، والقلق يكشف عن الحاضر غير القابل للتجزئة.

أما التهابط فيمكن أن يفهم على نحوين: سلبى وإيجابى. فالإيجابى هو القضاء على الصورة التى أحرزتها الذات فى درجة سابقة لكى يتهيأ السبيل أمام الصورة الجديدة. وواضح أن التهابط بهذا المعنى ضرورى لكى يحقق التعالى أهدافه، والارتباط بينهما إذن لا يقبل انفصالا، ومركبهما المتوتر هو إذن الطابع الرئيسى للوجود الذاتى، والتعالى المتهابط إذن مقولة جوهرية للإرادة. أما السلبى فعائق يدفع الذات عن التعالى، فتخلد إلى نوع من التقهقر، مما يؤدى بها إلى الانحلال. وهذا من شر ما تصاب به الذات فى تحققها: إذ هو ينتهى إلى فراغ من التحقق، وتعليق للإمكانيات، وانقطاع عن الفعل. ولا سبيل إلى إنقاذ الذات من هذا الانحلال إلا بالوحدة المتوترة، تأتى فتنتشلها منه بأن تشيع فيها التعالى.

فالملاحظ إذن فى التهابط السلبى أن الوجود الذاتى يفقد فيه حقيقته، ويصبح زائفا. وهذا الجانب الزائف من الوجود الذاتى هو الذى عنى هيدجر بإيضاحه كل

العناية، فى حديثه عن « السقوط »، خصوصاً السقوط فى العالم بين « الناس »، مما بيناه من قبل فى رسالتنا « مشكلة الموت » بالتفصيل. وما دام هيدجر قد وفاه حقه، فلا مبرر إذن لكى نبحث فيه من جديد. اللهم إلا أننا نلاحظ على تحليل هيدجر أنه مشوب بطابع الاستسلام الذى كشفنا عنه عنده من قبل، مما جعله ينظر إلى هذا السقوط وكأنه ضرورة لا مفر من الوقوع فيها ولا سبيل إلى الخلاص منهـــا. وصحيح أن سقوط الوجود الذاتى فى العالم بين « النـاس » ضرورى، ولكن هذه الضرورة لا تستلزم قطعاً تحمل كل النتائج التى تنشأ عنه والتى بينها هيدجر بالتفصيل [1]، حتى قال إنه حتى لو فرضنا بأنه لا توجد ذوات أخرى غير الذات الواحدة المفردة لحدث هذا السقوط: « فالوجود المتوحّدة للآنية هو أيضا وجود معي وسط وجود معي ومن أجله » (ص ١٢٠)، أى أن وجود الذات وحدها هو أيضاً نوع من الوجود وسط الغير ومن أجل الغير. أما الضرورة فمصدرها أن تحقيق الإمكانيات لا يمكن أن يتم إلا فى العالم، والوجود فى العالم وجود معي، أى مع الغير الذى تحقق به وله الذاتُ ما تريد تحقيقه، فلا بد لها إذن من السقوط وسط الغير. أما ما ينشأ عن ذلك من إفناء للذات فى الناس إلى درجة أنها لا تفكر بعد إلا كما يفكر الناس ولا تفعل إلا وفقاً لمـــا يفعل الناس ويستحيل الاستطلاع المفيد عندها إلى فضول، وما يتلو ذلك من اشتراك وغموض، كل هـذا ليس من الضرورى أن تعانيه الذات من جراء هذا السقوط. بل إن فى وسعها أن تعتصم بنفسها وتؤكد ذاتها فى مقابل « الناس »، وبذا تستطيع أن تفكر لنفسها، وتفعل لنفسها، وتشتاق لنفسها. ونحن بهذا إنما نريد أن نهب هذا الوجودَ الذاتى نوعاً من الديناميكية والقدرة على تحقيق ما تقتضيه الطبيعة الذاتية الخاصة والوجود الماهُوِى الخاص كذلك، بدلا من الإخلاد إلى هذا السقوط وضرورته. وإن كنا مع ذلك نعترف بأن هذا الجانب الأسيان من مذهب هيدجر له ما يبرره كل التبرير، ماذا أقول! بل لا يكاد الوجود أن يقدم لنا غيره. فهو وجود أسيان كله سقوط وإفساد للذاتية الحقة. ولكننا، مع هذا الاعتراف، لا نريد أن

---

(١) هيدجر: « الوجود والزمان »، §§ ٣٥ — ٣٨.

نستسلم كما فعل هيدجر ، بل نؤكد جانب التعالى إلى جانب السقوط والتهابط ، لأن التعالى حال أو بالأحرى نزعة وجودية للإرادة لا شك فيها ، وإذا كانت كذلك فليس فى الوسع تغافلها ، بل هى مقولة ضرورية للإرادة فى الوجود .

وبذا ينتهى بيان مقولات الإرداة . وهو بيان لو نظرنا فيه لانتهينا إلى نفس النتائج الخمس التى استخلصناها من بيان مقولات العاطفة . ولا عجب فكلاهما تعبير عن وجه من وجهى الوجود : فالإرادة تعبر عن وجه القوة أو الوجود كقوة ، والعاطفة عن وجه الحال ، أو الوجود كحال ؛ والفارق بين القوة والحال أن القوة فعل والحال انفعال ؛ القوة لتحقيق الإمكان ، والحال للتحقق بالإمكان ؛ الحال تفهم الوجود ، والقوة تخلق ما ينتقل إلى التحقق فى الوجود .

والوجود على هذا كيانوس ذى الوجهين : وجه العاطفة ، ووجه الإرادة . والشعور الحى به لا يتحقق إلا بإدراك الوجهين معاً حتى نحيا الوجـــود على جانبيه : السلبى والإيجابى . وهذا إذن المصدر والملكة اللذين بهما نعرف الوجود الحى معرفة وجودية حقيقية : الوجود الذاتى ، لا الوجود الفزيائى . فهذا الأخير يدرك بملكة أخرى هى العقل . ولذا فإن مقولات العقل ، تلك التى لم يعن الفلاسفة بغيرها حتى الآن ، لا يمكن أن تنطبق إلا على الوجود الفزيائى ؛ وهذا هو السر فى إخفاق المذاهب الفلسفية السابقة فى إدراك الوجود الحقيق ، أى الذاتى . والعقل ميسر فعلا لهذه الوظيفة وحدها كما أثبت ذلك برجسون ، ومن تلاه مثل مايرسون . ولكننا لا نقول مع برجسون إن الملكة الأخرى هى ما يسميه باسم intuition أو الغريزة ، لأن فى هذا إحالة إلى مجهول من ناحية ، ومن ناحية أخرى ليس من شأن الـ intuition أو الغريزة أن يشعرنا بالوجود الحى كما عرضنا أحواله وقواه ، إذ لا يزال يحمل معنى الرؤية ، وكأن ثمة موضوعاً خارجياً تتجه إليه الذات فى الإدراك .

أما الملكة التى نقول بها والتى بينا مقولاتها فلسنا ندرى ماذا نسميها ، لأن اللغة العادية لغة عقلية ، تصدر عن الحس والتجريد معاً ، وليس من شأن مثل هذه الأداة للتعبير أن تعبر بدقة عن أحوال العاطفة والإرادة من حيث هى أحوال للوجود . ولعل

خير لفظ يمكن أن نعبر به عنها هو كلمة « وجدان » ، على أن نفهم هذه الكلمة بمعنى الملكة ذات المقولات التي بيناها والتي بواسطتها نشعر بالوجود في أحواله العاطفية وقواه الإرادية بطريقة مباشرة . فالوجدان إذن هو الملكة التي نعاني بها الوجود بما هو عليه في نسيجه المتوتر على حال العاطفة وقوة الإرادة . وقد استعملنا كلمة معاناة لكي نزيل فكرة العيان والرؤية وندل على أننا هنا بازاء إدراك لا يتم إلا في تجربة حية مباشرة ، لا يراعى فيها نسبة بين ذات وموضوع ، بل استبطان مباشر من الذات لنفسها . وما يجعلنا نفضل كلمة وجدان هو أنها تصلح أيضا أن تكون بمعنى الوجود ، وفي هذا ما يقرّب كثيراً من التعبير الدقيق عن هذه التجربة الوجودية .

وأول ما يلاحظ على هذا التعريف أن هذه الملكة من شأنها أن تزيل مشكلة الذات والموضوع التي تحطمت بازائها رءوس الباحثين في نظرية المعرفة . ولم تأت فكرة الإحالة المتبادلة التي قال بها هُسيرْل حالّة لهذه المشكلة ، وإن خطت في هذا السبيل خطوات واسعة ، بقولها — توفيقاً بين المثالية والواقعية — إن ثمة إحالة متبادلة بين الذات وبين الموضوع ، ، فلا وجود للذات إلا من حيث كونها تحيل إلى موضوع ، ولا وجود للموضوع إلا من حيث كونه يحيل إلى الذات ، ثم لفهمها لهذه التجربة على أنها تتعلق بالماهيات الخالصة وبما هو متضمن في الماهية بطريقة قبلية وعلى نحو ضروري ضرورة غير مشروطة بشرط ، لا بارتباط بين واقعة نفسية وموجود خارجي في واقع موضوعي ، ثم أيضا بتفرقتها بين الأفعال العقلية ذات الاتجاه الباطن ، والأخرى ذات الاتجاه العالي . والأولى هي التي يكون في جوهر تركيبها أن موضوعاتها المحال إليها ، إذا كانت موجودة حقاً ، فإنها تنتسب إلى نفس تيار التجربة كهذه الأفعال عينها سواء بسواء ، والثانية هي الأفعال المتجهة نحو الماهيات ، أو نحو التجارب المحيلة إلى ذوات أخرى لها تيارات تجربة أخرى ، وكذلك كل الأفعال المتجهة إلى الأشياء والوقائع بوجه عام [1] . فمع أنها قد سارت في سبيل رد التجارب الشعورية إلى الذات ، فإنها

(١) راجع إدموند هسرل : « أفكار لتكوين ظاهريات خالصة وفلسفة ظاهرياتية » ، ٣٦ — ٣٨ . وراجع رسالتنا : « مشكلة الموت » ص ٧٧ — ص ٨٠ (من المخطوطة) .

لا تزال مطبوعة بطابع تصورّى مجرد واضح : ففكرة الماهيات تعود بنا إلى الصور الأفلاطونية ، وهذا إمعان فى التجريد ، مع أننا نريد الوصول إلى العينى المتقوّم قدر المستطاع ؛ ونصيب الموضوع كبير يكاد يتساوى مع نصيب الذات ، إذ يحاول هسرل أن يرد إلى الأفعال الباطنة الاتجاه تلك العاليةَ الاتجاه ؛ والتجربة المُحيلة ذات طابع عقلى واضح ، فلا تكاد العاطفة أن تلعب فيها دوراً ظاهرا أو رئيسياً على الأقل .

أما نحن فنرفض هذه المشكلة على أساس أنها تتصل بالوجود الفزيائى لا بالوجود الذاتى ، فلا معنى لها بالنسبة إلى هذا الأخير ، لأن التجربة فيه ، إن كان بها إحالة ، وفيها فعلا إحالة ، فتلك الإحالة من الذات إلى الذات ، ولا معنى بعـــد للانقسام إلى ذات وموضوع ؛ فضلا عن أنها تجربة مباشرة ، فيها يتم إدراك الذات نفسها بلا واسطة من صور حسية أو كليات . والواقع أن الصور الحسية ، والكليات المركبة عنها ، لامجال لها إلا حيث نفرق بين داخل وخارج أو ذات وموضوع ؛ فلا مجال لها إذن فى إدراك الذات لنفسها . والإدراك بواسطة الوجدان يتم وفقاً للمقولات الثمانى عشرة التى عرضناها ، بمعنى أن الوجود الذاتى يدركه الوجدان على هذه الأنحاء الثمانية عشر ، وإليها يمكن أن ترد جميع الأحوال أو الأفعال التى يعانيها هذا الوجود الذاتى . والوجدان بهذا يكوّن عالماً للإدراك يختلف تماماً عن عالم الإدراك الذى يكونه العقل . ولكن هل معنى هذا أن ثمة عالمين للإدراك مستقلين تمام الاستقلال ؟ كلا ، وإنما عالم الإدراك العقلى وسيلة فى خدمة عالم الإدراك الوجدانى ، وبهذا المعنى نود أن نفهم ما ينسب إلى العقل من وظيفة إيجاد الأدوات والآلات . فنحن نفهم هذا على أن العقل يختص عمله بالوجود الفزيائى ، والوجود الذاتى يتحقق ما به من إمكانيات فى العالم ، أى فى الوجود الفزيائى بأن يتخذ من الأشياء أدوات للتحقيق ، فالفعل إذن هو الذى يصنع هذه الأدوات ، وهو من أجل هذا فى خدمة الوجود الذاتى ؛ فالعالم العقلى إذن مهيأ لخدمة العالم الوجدانى . والخطأ الأكبر يأتى من جعل العبد سيداً ، وهنا جعل العقل الحكَم الأول فى كل وجود : فزيائى وذاتى على السواء . وهذا فى الواقع هو ماعمله الفلاسفة غير الوجوديين ممن أفنوا الذات فى الموضوع ، وحكّموا العقل فى كل ميدان ، مما أفسد إدراك الوجود الحقيقى .

ولا يجب أن يفهم موقفنا من العقل على أنه موقف تحقير لشأنه . بل بالعكس تماماً . إنما نحن نريد التفرقة الدقيقة بين ميدانه وميدان غيره ، وليس فى هذه التفرقة مطلقاً أى معنى من معانى التقويم ؛ وكل ما هنالك أننا نحول دون طغيانه على ميدان غيره ، ونلزمه حدوده التى ليس له أن يتعداها فى الإدراك . والأصل فى هذه التفرقة تفرقتنا الأولى بين الوجود الذاتى والوجود الفزيائى : فالأول ميدان الوجدان ، والثانى ميدان العقل . فليكن هذا تنبيها أول وأخيراً .

أما عن تحديد طبيعة الوجدان من الناحية الفسيو لوجية ، وهل هناك حقاً ملكة قائمة بذاتها من هذا النوع — فأمر لا نحسبنا بحاجة إلى الخوض فيه . أولاً لأن تحديد المراكز العقلية جسمانياً قد ثبت أنه مستحيل ، وكل ما قيل فى هذا الصدد لا يتجاوز الاحساسات ، وفضلا عن هذا فلا زال أمرها هى أيضاً من تحديد مراكزها محوطاً بكل غموض . وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى الإحساسات ، وهى آثار لمؤثرات خارجية ، فما بالك بالوجدان وليس فيه تأثير من خارج على هذا النحو ! أما فكرة الملكات ففكرة عتيقة قد عُفِّى عليها من زمان بعيد ، فلا معنى بعد هذا لإثارتها بالنسبة إلى الوجدان .

ومنطق الوجدان منطق التوتر . ولذا نرفض مبدأ عدم التناقض الذى يقوم عليه المنطق العقلى ، بالنسبة إلى الوجود الذاتى . لأن هذا المنطق العقلى لا ينطبق إلا على الوجود الفزيائى . ذلك أن العقل فى بحثه الفزيائى يميل دائماً إلى نشدان الهوية فى كل ما يتناوله ، كما أوضح ذلك إميل مايرسون[1] ومن هنا جعل مبدأ الهوية (أو الذاتية كما يترجم أحيانا) أو عدم التناقض المعيار لكل تقويم منطقى . ومن الواضح أن هذا المبدأ قد أخفق فى كل ما يدخله الزمان ، ولم ينجح خصوصاً إلا فى العلوم الخارجة عن الزمان ، وعلى رأسها الرياضيات ، ولهذا سعت العلوم الفزيائية إلى التشبه بها وصوغ قوانينها فى صيغ رياضية ، لكى ينطبق هذا المبدأ على حقائقها . وهذا قد أدى فى الواقع إلى إفساد العلوم الفزيائية وبعدها عن تصوير الواقع المتغير ، مما بينه نقدة العلم مثل

(١) إميل مايرسون : « الهوية والواقع » ، خصوصا ص ٣٧ ، ص ٣٢٢ . باريس سنة ١٩٣٢ « سلوك الفكر » ، §§ ٤٢٣ ، ٣١٧ .

بوانكاريه ودوهم وإدوار لوروا ، على إختلاف فى وجهة النظر . والعلة فى هذا أن مبدأ الهوية أو الذاتية لاينطبق ، ولا يمكن أن ينطبق ، إلا على الأشياء التى لا يدخلها الزمان ؛ فما دمنا نحسب للزمان حسابا فى العلوم الفزيائية فلا سبيل إلى اتخاذ هذا المنطق القائم عليه فى إدراك الواقع . وإذا كان هيجل قد خطا خطوة واسعة فى سبيل وضع منطق يقوم على التقابل ، فإن اتجاهه العقلى قد جعله ينشد نوعاً من الهوية وعدم التناقض ، عما عبّر عنه فى فكرة « الرفع » التى بينا أنها الفكرة السائدة عنده ، ونقدناها فى الفصل الأول على أساس أنها تناقض مبدأ الديالكتيك لديه هو نفسه .

أما المنطق الذى نقول به فلا يقول برفع مطلقاً ، بل بالعكس : يحتفظ للتقابل بكل حدته وتوتره ؛ ولذا فضلنا تسميته باسم « منطق التوتر » . وتبعاً لهذا فإن المقولة الثالثة من كل ثالوث مقولات ، أى وحدة التوتر ، هى المعيار الأصلى والمبدأ الرئيسى الذى يقوم عليه هذا المنطق الجديد .

وليس المجال هنا مجال تفصيل هذا المنطق وكيف يدرك على أساسه الوجودُ الذاتى ؛ وما أقسامه ونتائجه التى نتوقع منها أن تكشف لنا عن طبيعة هذا الوجود الذاتى كما هى فى حقيقتها وواقعها . فهذا بحث نرجو أن نقوم به كقسم من أقسام مذهبنا فى الوجود ، هذا المذهب الذى لا نعرض هنا فى هذا البحث غير مقدماته والخطوط الرئيسية العامة التى يتسم بها ، بعد أن عرضنا فى « مشكلة الموت » أصوله التاريخية . وإلى أن يتم هذا البحث فى المنطق الجديد ، نجتزىء بذكر الأصول العامة التى يقوم عليها .

أول هذه الأصول أن الزمان عنصر جوهرى مقوّم للوجود ؛ فيجب بالتالى أن يكون داخلا فى التقويم المنطقى للحقيقة الوجودية . والزمان معناه التناهى ؛ والتناهى يعبر عنه العدم ؛ والعدم كما قلنا عنصر مكون للموجود منذ كينونته ، فهو داخل إذن فى تركيبه الجوهرى . فالمنطق لا بد أن يقوم إذن على أصل آخر وإن كان ذلك نتيجة للأصل الأول ، ألا وهو الزمان ، حتى ليمكن أن يعدا شيئا واحدا ؛ والعدم معناه اللاوجود — وإن كان ذلك بالمعنى الإيجابى — ؛ فاذا كان إذن عنصراً مكونا لجوهر الوجود ، فالوجود واللاوجود إذن لا يفترقان بالنسبة إلى كل ما هو متحقق فى الوجود

العينى . واتحاد الوجود واللاوجود فى موضوع واحد هو ما نسميه بالتوتر . والتوتر إذن هو طابع الوجود الذاتى . ولذا كان منطق هذا الوجود منطق التوتر .

والتوتر إذن نقيض الهُـوِية : لأن هذه تنشد المتساوى والمؤتلف ، والتوتر يقصد اللامتساوى والمختلف ، ذلك أن المنطق الهوِى يميل إلى جعل الصلة بين الموضوع والمحمول صلة مساواة أو ما يقرب منها ، مما وجد صورته العليا فى المنطق الرياضى الذى أحال القضايا الحملية إلى نسب للتساوى (أو اللاتساوى فى القضايا السالبة) ؛ ولم يكن فى وسعه فى الواقع أن ينتهى إلى غير هذا المنطق الرياضى ، مادام المبدأ الذى يقوم عليه هو الهوِية ، وهو مبدأ كما قلنا تقوم عليه الرياضيات : فهو إذن نتيجة طبيعية لوضع المنطق على أساس هذا المبدأ . والمحاولات التى قام بها بعض الفلاسفة المعنيين بالمنطق من أجل بيان ماهية الحمل فى القضية قد أخفقت كلها فى إدراكها لأنها ابتدأت من نفس المقدمة ، أعنى مبدأ الهوية (أو الذاتية) ، وحاولت على أساسها أن تصل إلى تفسير الحمل الواقعى ، لا ذلك الحمل المجرد الموجود خصوصاً فى الرياضيات . ولعل أشهر هذه المحاولات محاولة كَنْت ، التى انتهت به إلى التفرقة بين قضايا تحليلية وقضايا تركيبية ؛ والأولى هى التى لا تحتاج إلا إلى مبدأ الهوية أو عدم التناقض ، أما الثانية فتحتاج إلى مبدأ آخر [1] . أما ما هو هذا المبدأ « الآخر » فلم يستطع كنت أن يبينه ، فاكتفى بأن قال إن هناك مصدراً هو التجربة أو المعرفة القبلية منه نستمد هذه الأحكام ، دون أن يدلنا على « مبدأ » تقوم عليه . وبهذا كان لكنت الفضل فى إحداث أزمة فى مسألة الحمل المنطقى ؛ ولكنه لم يستطع أن يحلها ، وما كان فى وسعه ذلك ، لأنه ظل ينظر إلى المنطق على أساس أنه يقوم بالضرورة فى أصله على فكرة الهوية ومبدأ عدم التناقض . أما نحن فنستطيع أن نحل المشكلة ، بالنسبة إلى المنطق الوجودى ، على أساس القول بمبدأ التوتر باعتباره مبدأ المنطق الوجودى . والحمل فى القضايا الوجودية — التى تقرب مما يسميه كنت القضايا التركيبية — يقوم إذن على التوتر ، بمعنى أنه : نسبة جامعة بين

---

(١) راجع خصوصا : « مقدمة إلى كل ميتافيزيقا مستقبلة » § ٢ ، ٣ ، ص ١٤ — ص ٢٢ ، نشرة فورلندر ، ليبتسج سنة ١٩٢١ .

طرفى الوجود واللاوجود . وبهذا التعريف الجديد لمعنى الحمل نحل مشكلته التى أثارها السوفسطائيون بكل وضوح ضد الإيليين ، ولم تستطع المذاهب التالية عند أفلاطون وأرسطو ، ولا فى العصر الحديث أن تحلها ، لأنها استمرت على القول بمبدأ الهوية .

ولنتعمق قليلا معنى الحمل كما عرفناه هنا ، حتى نستخلص بعض النتائج العامة التى سنصل إليها عن طريق منطق التوتر . لقد قلنا إنه نسبة جامعة بين طرفى الوجود واللاوجود ، ولنوضح هذا قائلين أولا إنه يجب ألا يفهم من قولنا « بين طرفين » أن هذين هما الموضوع والمحمول كما يفهمهما المنطق العقلى : إذ نحن لا نجزىء الحكم إلى حدود منفصلة نربط بينها برابطة . بل الحكم عندنا : فعل واحد ، يعبر عن وحدة ، هى الحال الوجودية . والخطأ الأكبر الذى وقع فيه المنطق العقلى هو أنه جعل الحكم أجزاء ، وزعم بالتالى أن ثمة شيئاً « يضاف » إلى آخر ؛ ومن مجرد الإضافة يتركب كائن أو موجود أو صفة وجودية الخ ، فمثلا بإضافة المنطق إلى الحيوانية يتكون الإنسان . ونظن أنه لا شىء أبعد عن تصوير الواقع من مثل هذا الحكم : إذ الموجود أو الصفة الوجودية ليس مجموعة مقادير يضاف بعضها إلى بعض ليتكون منها شىء ، وإلا لكان فى ذلك أوهام عدة . أولها أن الجمع لا يتم فى الرياضيات إلا بين وحدات من نوع واحد ، ونحن هنا نضيف مقادير من أنواع مختلفة ، لأن الحيوانية غير النطق من حيث النوع . فحتى من وجهة نظر الرياضيات — التى اتخذوها هنا نموذجهم فى فهم القضايا أيا كانت — لا يصح هذا الجمع . وثانيها أن جمع الأشياء لا يتكون عنه مركب جديد مختلف عن الأصل فى جوهره ، بينا نحن نرى هنـــا أن الإنسان يختلف فى جوهره عن الحيوان وعن النطق ، فأى جمع بينهما لن يؤدى بنا إلى مفهوم الإنسان . ولعل هذا هو الذى أثار بعض المناطقة المعاصرين على نظرية الحكم كما عرضها المنطق التقليدى ، وجعلته يقول إن الحكم عملية واحدة أولية وليست مركبة من تصورات ، بل التصورات هى التى تتركب من أحكام . فى هذا شعور منهم بأن تصور الحكم على أنه عمليـــة جمع مقادير ، هى هنا التصورات ، تصور خاطىء شنيع الخطأ . ولكنه خطأ مفهوم من وجهة نظر المنطق القائم على مبدأ الهُوِية ، لأن الأمر قد انحل

عنده إلى مقادير ، وصار النموذج الأعلى عنده الوجود الرياضى . وإذا كان الأمر هكذا فلم لا يتصور الحكم على هذا النحو ؟ والواقع أن من أدركوا خطأ هذا التصور ، لم يستطيعو أن يعللوا السرفيه ، وعلى أى أساس قالوا بتعريفهم الجديد للحكم . أما نحن فنستطيع بسهولة أن نعلل الخطأ على أساس مبدأ التوتر . فالتوتر لا يتكون بالإضافة والجمع ، وإنما هو حال واحدة يلبسها الوجود دفعة واحدة ، أو هو تركيب (لا من أجزاء) واحد هو والبساطة سيان من حيث عدم التجزئة ، أو بعبارة أدق من هذا كله : هو وحدة من الوجود واللاوجود لا تقبل التجزئة بحال . ولا يجدى الخصوم نفعاً أن يقولوا إن القسمة هنا عقلية ، لأنه إما أن تدل على معنى ، وذلك لن يكون إلا بأن ثمة أجزاء بالفعل ، وإما أن لاتدل على معنى ، فتكون تناقضاً فى الحدود لا مبرر له .

وإلى جانب القول بالوحدة فى الحكم ، يقول لنا تعريفنا للحمل إنه نسبة من الوجود واللاوجود ؟ فما معنى هذا .

إن اللاوجود أو العدم كما رأينا من قبل هو الشرط الضرورى للتحقق ، والتحقق هو الانتقال من الإمكان إلى الواقع ، أو من القوة إلى الفعل ، والفعل هو إيجاد شىء لم يكن ، وهذا هو الخلق . وعلى ضوء هذا نستطيع أن نفهم وظيفة الحمل : فإذا كان التحقق إذاً مزيجاً من الوجود واللاوجود ، والتحقق هو الفعل ، والفعل هو الخلق ، فإن الحمل إذن هو التحقق منظوراً إليه من ناحية القول أو اللوغوس ؛ وعلى هذا فإنه لما كان التحقق خلقاً ، فالحمل يدل على الخلق ، أو بعبارة أخرى يتضمن الجدة ، لأن الجدة ليس لها معنى آخر غير الخلق ، والنتيجة لهذا إذن أن الحكم تعبير عن جدة فى الوجود . وهذا هذا هو المعنى الذى فهم به كنت القضايا التركيبية ، وإن كان ذلك بطريقة غامضة ناقصة دون أن يستطيع تفسير الأصل فى هذه الجدة كما لاحظنا من قبل .

وبفكرة الجدّة هذه نستطيع أن ننقذ المنطق من تحصيل الحاصل الذى تردى فيه حتى الآن . فأحكامه التحليلية لم تكن فى الواقع غير تكرار عابث وتحصيل حاصل مستمر ، ولهذا كان يدور على نفسه باستمرار دون أن يستطيع الخروج من دائرة الفكر المجرد

والتصورات الخالصة إلى دائرة الوجود والواقع ، مما كان سبباً فى الحملات العنيفة التى وجهت ضده ، خصوصاً فيما يتصل بالأحكام والأقيسة . فالأولى اتهمت بتحصيل الحاصل ، والثانية بالدور ، والمدلول واحد وإن اختلفت التسمية بحسب اختلاف الأحكام عن الأقيسة . أما بنظريتنا هذه ، وبوضع المنطق على مبدأ التوتر ، فإن فى الوسع أن تفسر الأحكام على أنها تتضمن جدة ، وكذلك القياس . ومسألة اتفاق الفكر مع نفسه ، وهى مسألة المنطق العقلى كله ، يجب إذن أن نلغيها ، ونستبدل بهـــا مسألة أخرى هى : توتر الوجود مع ذاته الخالقة باستمرار .

وتبعاً لهذا نقسم نحن الأحكام إلى نوعين : أحكام وجودية ، وأحكام هُوية ، وهو تقسيم قد يشابه تقسيم كنت إلى أحكام تركيبية وأخرى تحليلية . فالأحكام الهُوية هى القائمة على مبدأ الهوية والتى لا نقوم فيها بأكثر من نسبة صفة إلى موضوع يتصف بهذه الصفة ونقيضها ، فعملية الحكم هنا عملية عزل للصفات الداخلة فى مفهوم الموضـــوع لإبرازها فى منطوق . ولا قيمة لهذه العملية من الناحية الوجودية لأنها لا تأتينا بجديد يدلنا على توتر وجودى ، إنما قيمتها من الناحية العقلية أو اللغوية فحسب ، وكوسيلة لفض ما فى داخل المفهوم المرموز له بلفظ : ولذا كان نوعاً من التحليل العقلى أو اللغوى لا أكثر ، ومن هنـــا أصاب كنت فى تسميته باسم الأحكام التحليلية . أما الأحكام الوجودية فهى المعبرة عن واقع أو حال يكون فيها الوجود دفعة واحدة ، وكأنه مكوِّن لوحدة هى حاله فى لحظة ما من الزمان .

غير أن هذا التقسيم ليس تقسيما إلى شطرين منفصلين ينتسب إلى كل منهما قدر معين من الأحكام . وإنما هو تقسيم لوجهة النظر إلى حكم واحد بعينه : فإذا نظر إليه من الناحية الوجودية كان حكماً وجوديا ، ومن الناحية العقلية ، كان هُوياً . فإذا قلنا مثلا سقراط فان ، ونظرنا إلى الحكم من الناحية الوجودية ، فمعناه على أن حالة الفناء حال وجودية أو تركيب وجودى لسقراط . والأمر يتوقف بعد على زمانية الحكم من حيث تعيين مدى هذا الفناء . ولذا فإننا نقسم الأحكام من الناحية الوجودية من حيث « الزمانية » ، بدلا من تقسيمها فى المنطق العقلى من حيث الجهة . وعلى هذا تنقسم

الأحكام الوجودية من حيث الزمانية إلى ثلاثة أقسام : أحكام حضور ، ومضى ، واستقبال . وهذا التقسيم يوازى شيئاً ما تقسيم كنت للجهة أو الكيفية : فالواقعية تناظر الحضور ، والضرورة تناظر المضى ، والإمكان يناظر الاستقبال . ولكن هذا التشابه ظاهرى غير مقصود : لأن الواقعية عند كنت واقعية عقلية ، بينا الحضور عندنا وجودى يدل على كون الأشياء متحققة بالفعل . والأمر كذلك بالنسبة إلى كل من الضرورة والمضى أو الإمكان والاستقبال ، إذ المضى معناه هنا أن شيئاً ممكنا قد تم تحققه ولم يعد بعد حاضراً . والاستقبال يدل على إمكانية لم يأت بعد تحققها . وهذا واضح لبيان الفارق الهائل بين مانقصده نحن وما يقصده كنت .

ومن الجلى تبعا لهذا إذن أن الصلة بين الموضوع والمحمول ليست صلة تداخل أو تضمن كما يقول المنطق العقلى . فهذا لا يمكن أن يقال إلا بالنسبة إلى تلك النظرة إلى كل من الموضوع والمحمول على أنه مجموعة أفراد أو صفات يندرج تحتها شىء ما ، وهى نظرة كمية ، ولذا كان هاملتون على صواب فى قوله بكم المحمول ، تبعا لهذه النظرة . إذ لا معنى مطلقا لتفرقة بين الموضوع والمحمول من هذه الناحية ، مادمت تنظر إلى الأول على أنه مجموعة من أفراد أو صفات ، خصوصاً إذا لاحظنا أنه يكاد أن يكون من الممكن دائماً أن يحل أحدهما محل الآخر ، بمعنى أن أى موضوع قد يصلح أن يكون محمولا ، كما أن أى محمول قد يصلح أن يكون موضوعاً ؛ وكأن الأمر يتوقف إذن عند خصوم هذه النظرية ، نظرية كم المحمول ، على شىء عرضى لا صلة له إطلاقاً بالوجود هو وضع أحد الحدين بالنسبة إلى الآخر فى القضية . ومن الواضح أن هذا الوضع مسألة لغوية أكثر منها أى شىء آخر ، وبالأحرى لاتتصل بالناحية الوجودية أدنى اتصال .

إنما الصلة فى نظرنا صلة وحدة متوترة تمثل حالا واحدة للوجود ليس فيها أى معنى من معانى الكم . فالصلة بين سقراط وبين فانٍ فى المثال السابق صلة حال وجودية فيها سقراط كموجود متصف بها ، واتصافه بها ليس زائدا على ذاته ، بل صفة من عين ماهيته . فالصلة إذن بين الموضوع والمحمول هى صلة اتصاف بحال وجودية يكون فيها الموضوع ، ويعبر عن مدلولها المحمول . ولكن الحكم على هذا النحو ناقص ، لخلوه من

الزمانية ، ولذا يجب أن نتمه قائلين : سقراط فانٍ حاضراً ، أو ماضياً ، أو مستقبلاً ، وفقا للأحوال : فحين وفاته مباشرة نقول إن : سقراط فانٍ حاضراً ، وبعد وفاته نقول : سقراط فانٍ ماضيا ، وقبـــل وفاته وإبان حياته نقول : سقراط فانٍ مستقبلا . وهذه الزمانية ملحوظة فى كل حكم ، وإن لم تكن دائما ملفوظة ، ولا معنى مطلقا لاستبعادها ، إذ سيكون الحكم حينئذ ناقصا غير مفهوم بوضوح ، بل وأكثر من هذا لن يكون خليقا بعد باسم الحكم الوجودى ، لأنه لا يعبر عن حال وجودية للذات ، وفى هذا تجريد يفهم من الناحية العقلية ، ولكنه لا يقبل من الناحية الوجودية . إذ كل وجود يقتضى الزمان ، ولا بد أن يكون مكيفاً بآن من آناته . أما الأحكام غير المكيفة بزمان ، مثل الأحكام الرياضية ، فليست أحكاما وجودية إطلاقا ، بل هى كما قلنا من قبل أحكام هُوِيّة مجردة عن الوجود .

أما تقسيم القضية من حيث الكم فلا يعنى الأحكام الوجـــودية فى شىء ، لأن هذه لا تنظر كما قلنا إلى الموضوع أو المحمول على أنه ذو كم . والواقع أن التقسيم من حيث الكم لا يفهم إلا بالنسبة إلى الأحكام الهوية التى تنظر إلى الحدود على أنها مجموعات من صفات أو أفراد ، والمسألة بعد مسألة إحصائية لا تتعلق بالوجود ، فلا معنى للحديث عنها بالنسبة إلى القضايا أو الأحكام الوجودية . وبالتالى لا مجال للتحدث عن الاستغراق ، إذ هو متصل بالكم وحده .

ولكن الأمر على غير هذا بالنسبة إلى التقسيم الثالث للأحكام ، أعنى من حيث الكيف . فإن فكرة السلب فكرة رئيسية فى شرح الوجود ، وهى التعبير اللفظى أو العقلى عن العدم الذى قلنا عنه إنه عنصر جوهرى مقوِّم للوجود منذ كينونته . ولكننـا نعطى للسلب معنى أعمق وأخصب مما يقصده منه المنطق العقلى . إذ هو ينظر اليه على أنه مجرد عدم التوافق بين المحمول والموضوع . أما منطق التوتر فيفهمه أولا على أن كل وجود تنقصه إمكانيات لم تتحقق ، وهذا النقص يعبر عنه بحكم سلبى . فإذا قلنا مثلا : سقراط ليس طبيبا ، فمعنى هذا أن ثمة إمكانية هى الطب لم تتحقق بالنسبة إلى سقراط ، وتحققت بدلا منها الفلسفة مثلا ، فكان فيلسوفا لا طبيبا . فهنا إذن نقص فى التحقق ، وهذا النقص

هو العدم ، والعدم يعبر عنه بالسلب فى الأحكام . وعدم التحقق إما أن يكون مطلقا أو مقيداً : فالمطلق هو الذى ينشأ عن استحالة الاتصاف بالحال الوجودية من جانب الموضوع لأن ماهيته ليس من بين إمكانياتها هذا الشىء ، كما نقول مثلا : سقراط ليس حجراً ، والمقيد هو الصادر عن التقيد بوصف وجودى دون آخر ، وكان من الممكن أن يتصف بهما معا ، لأنهما إمكانيتان له كما فى قولنا السابق : سقراط ليس طبيبا ، فإن الطب بالنسبة إلى سقراط إمكانية ، ولكنها إمكانية لم تتحقق . ولذا نستطيع أن نقسم السلب الوجودى إلى سلب مطلق ، هو الدال على استحالة الوصف بالنسبة إلى الوجود الماهوى للذات المعينة ، وسلب مقيد ، هو الدال على الإمكانية غير المتحققة . وهـــذا السلب المقيد هو الجدير بالعناية حقاً ، وهو السلب الوجودى بمعنى الكلمة ، لذا يخلق بنا أن نحلله شيئا . فنقول إن هذا السلب المقيد لا بدأن يكون مكيفاً بزمان ، إذ لا يمكن إطلاقه من الزمان كما هى الحال فى السلب المطلق الذى قلنا عنه من أجل هذا إنه ليس وجودياً بمعنى الكلمة . ذلك أن السلب للإمكان إما أن يكون بالنسبة إلى الماضى ، أو إلى الحاضر ، أو المستقبل . فإذا قلنا مثلا إبان حياة سقراط : سقراط ليس طبيبا ، فهذا مفهوم بالنسبة إلى الماضى والحاضر ، ولكنه لا ينطبق على المستقبل ، فمن يدرى لعله أن يصبح بعد طبيبا . وإذا قلنا عن طبيب كف عن مزاولة المهنة حالياً : إنه ليس طبيباً (بعد) ، فإن السلب يتعلق بالحضور وحـــده ؛ وإذا قلنا عن سقراط أو هذا الطبيب بعد أن ماتا : إنهما ليسا طبيبين ، فهذا السلب يتصل بالمستقبل وحده بالنسبة إلى الطبيب ، ويتعلق بالمستقبل والماضى بالنسبة إلى سقراط ، والحاضر والمستقبل بالنسبة إلى كليهما معا . فعلينا إذن فى بيان مفهوم السلب وتقسيم القضية أو الحكم من حيث السلب أن نراعى هذه الزمانية ، التى بدونها لا يكون الحكم وجوديا حقا . ولذا فنحن نرى من الخير أن تذكر الزمانية صراحة فى منطوق الأحكام حتى تكون كاملة التعبير الوجودى . ونظن أن تحليل السلب على هذا الوجه فيه إيضاح كافٍ لوظيفته ، وإزالة للإشكالات العديدة التى أثارها المنطق العقلى حوله دون جدوى .

والسلب عندنا ليس مجرد نفى للتعين خالص ، كما يزعم المنطق العقلى ؛ إنما هو فى

مرتبة من التعين لا تقل عن مرتبة الإيجاب كثيراً ، إن لم تكن تساويها . فكنت مثلا يزعم أنه « ليس فى وسع امرىء أن يفكر فى السلب متعيناً ، إلا إذا أقام ذلك على المقابل الإيجابى له . فالذين ولدوا عميانا لا يمكن أن تكون لديهم أية فكرة عن الظلمة ، لأنه ليست لديهم أية فكرة عن النور . والمتوحش لا يعرف شيئاً عن الفقر ، لأنه لا يدرى ما الثراء . والجهال ليس عندهم أى تصور لجهلهم ، لأنه ليس لديهم أى تصور للمعرفة ، الخ . وعلى هذا فكل التصورات السالبة مشتقة ؛ والوقائع (أى الإيجابيات) هى التى تحتوى على المعلومات أو المادة إن صح هذا التعبير ، أو المضمون المتعالى ، لإمكانية تعين الأشياء تعيناً كاملا . »[1] ولكن هذا غير صحيح إذا كان الأمر منظوراً إليه من ناحية واحدة ، أى من ناحية أن الظلمة والفقر والجهل لا تدرك إلا بأضدادها ، بينما هذه الأضداد تدرك بذاتها . فالواقع أنه لا واحد منها ولا مضاده يمكن أن يدرك مستقلا عن الآخر . فكما أن الفقر لا يدرك إلا بالثراء ، فكذلك الثراء لا يدرك إلا بالفقر ، ولا معنى للثراء فى ذاته . والأمر كذلك فى بقية الأمثلة التى أوردها . فعلى أى شىء يدل هذا ؟ على أن مرتبة السلب كمرتبة الإيجاب فى التعين سواء بسواء ، وعلى أنه ليس بصحيح إذن أن أحدهما مشتق والآخر أصيل .

وشرح هذا من الناحية الوجودية يسير ، إذ الوجود كما قلنا نسيج الأضداد ، والمتقابلات تكوّن وحدات لا انفصام فيها بين الضد والآخر ، والتجريد وحده هو الذى يجعلنا نعزل ضداً عن ضده ؛ أما واقع الوجود فلا يسمح بشىء من هذا على الإطلاق . وقولى سقراط ليس طبيباً ، فيه من التعين الوجودى بقدر ما فى قولى : سقراط فيلسوف ، لأن الأمر يتوقف كله على سؤال السائل ، فإن كان يريد أن يعرف صلة سقراط بالطب ، كان الجواب له : سقراط ليس طبيباً ؛ وإذا كان يبغى أن يعلم صلة سقراط بالفلسفة ، فالجواب : سقراط فيلسوف . وكل حكم أو قضية فلا بد أن يكون جواباً عن سؤال موضوع أو مفترض وضعه . وفى كلتا الحالتين سقراط قد تعين وجوديا ؛ وفى وسعى بعد أن أقيم من النتائج الوجودية ما يتفق وهذا الحكم . فكان السلب والإيجاب إذن تعبيران مختلفان

---

(١) كنت : « نقد العقل المجرد » ، ط ا ، ٥٧٥ = ط ب ، ٦٠٣ .

عن شيء واحد ، هو طبيعة الشيء المسئول عنه ، وكلاهما على درجة واحدة من الحقيقة الوجودية بالنسبة إلى هذه الطبيعة . فلا محل بعد هذا لجعل الواحد أصلا والآخر مشتقاً . والواقع أن كل إيجاب جواب عن سلب ، وكل سلب جواب عن إيجاب ؛ إنما الايجاز فى التعبير ، وما طبع عليه الفكر الإنسانى من رغبة فى الاقتصاد فى التعبير والفكر معا ، هو الذى يجعلنا لا نصرح بالسؤال فى كلتا الحالتين ، وإن كنا نميل — لسبب لا أساس له من ناحية الوجود — أن نصور الأمر وكأن السلب لا يقوم إلا على أساس إيجاب ، والعكس ليس كذلك ، مع أن الأمر واحد تماما فى كلا الحالين . أما الأصل فى هذا الميل فيمكن أن نرده إلى طبيعة العقل والمنطق العقلى من حيث قيامهما على مبدأ الهوية ، إذ أن هذا المبدأ ينحو نحو الهوية ويتجنب الاختلاف ، والسلب تعبير عن اختلاف ، ولذا يحاول تجنب السلب بأن يرده إلى الإيجاب المعبر عن الهوية ، زاعما ، أو متوهما ، أن فى هذا نقصاً لقدر السلب من الناحية الوجودية ، وهو وهم لا يقوم على أى أساس من تلك الناحية .

ومن الواضح بعد هذا أن الاستدلال ، خصوصاً القياسى منه ، يجب أن ينظر إليه بنظرة أخرى ، إن كان لنا بعدُ الحق فى الإبقاء عليه كما وضعه المنطق العقلى . فإن مبدأ القياس بحسب هذا المنطق هو أن ما يحمل على الكل يحمل على الجزء الداخل تحته ، وبالطريقة عينها ، أى سلبا أو إيجابا . ولكننا قد استبعدنا فكرة الكلية والجزئية من الناحية الوجودية ، فليس فى الوسع بعدُ الأخذ بالقياس قائما على هذا المبدأ . والمبادىء الأخرى التى وضعت له ، كتلك التى وضعها كنت وهاملتون ، لا تختلف بوجه عام عن هذا المبدأ . والعلة فى هذا أن القياس قد أخذ نموذجه من البراهين الرياضية الخاصة بالمساواة فى صورتها العليا : ا = ب ، ب = حـ ∴ ا = حـ . ومن هنا أمكن أن تصاغ أشكال الأقيسة على أساس رياضى ، مما يبدو ظاهراً من إمكان التعبير عنها بأشكال هندسية . بل إن اسم القياس مأخوذ من الرياضة فى اليونانية ، إذ معنى الكلمة فى هذه اللغة : « العد ، الحساب ، الجمع » . فلما كان الوجود الحقيقى أبعد ما يكون عن عالم الرياضة ، فمن الواضح أنه ليس فى الوسع الأخذ ، فى المنطق الوجودى ، بنظرية القياس

هاتيك . وفى هذا تفسير لما لاحظه نقاد القياس ، من أنه يدور حول نفسه ، كما فى الرياضيات تماما ، ومن أنه لا صلة له بالواقع الوجودى ، وإن كان هذا النقد يقوم على أساس فكرةٍ عن الوجود تختلف عن فكرتنا نحن هنا .

ومن هذا العرض الإجمالى العام لبعض النتائج التى سيأتى بها المنطق الوجودى الذى ندعو إلى إيجاده يتبين لنا أن ثمة فارقا هائلا بين هذا المنطق والمنطق العقلى ، وأنه وإن شابه فى الظاهر بعضاً من المحاولات التى قامت لإيجاد منطق وجودى ، وعلى رأسها محاولة هيجل الرائعة ، فإن الفارق لا يزال أيضاً كبيراً بين هذه المحاولات وما ندعو إليه . وهذا لأن العامل الأساسى الأكبر فى تكوين هذا المنطق الوجودى الذى نريد إيجاده هو فكرة الزمان ، وقد رأينا بإيجاز كيف أن الزمانية يجب أن تدخل فى كل تقسيم للأحكام ، وأن يعبر عنها صراحة أو يفهم وجودها ضمنا ويعمل له كل حساب . وأنواع المنطق التى وضعت حتى الآن — ابتداء من منطق أرسطو حتى منطق هيجل والمنطق الرياضى المعاصر — لم تحسب للزمان أى حساب ، ومن هنا كان فشلها فى الانطباق على الوجود ، لأن الوجود يقتضى الزمان كعنصر مكون لجوهره ؛ فإذا استبعدناه من المنطق ، فقد استبعدنا انطباق هذا المنطق على الوجود الحقيق . ولا أدل على استبعادهم للزمان من وضعهم للمنطق على أساس الرياضة ، مع أن الرياضة تجريد صرف ، لا تتعين بالزمان إطلاقاً ، بل تطرده من كل ما يخضع لها . فهل من عجب بعد هذا أن يخفق هذا المنطق كل هذا الإخفاق الشنيع فى الانطباق على الواقع ؟

فبإدخال الزمانيـة فى المنطق ندخل التوتر والخلق : التوتر لأنه الجمع بين السلب والإيجاب ، والسلب معناه الوجودى العدم ، والعدم مصدره التناهى ، والتناهى أصله الزمان ، فالسلب ناشىء إذن عن الزمان ؛ والعدم أيضا شرط التحقق فى الوجود ، لأن التعيّن لا يتم إلا بالسلب والتحديد ، وهذا هو العدم ، فالعدم إذن شرط للإيجاب ؛ والتوتر إذن ناشىء عن الزمان . أما الخلق فلأن الزمان أصل العدم ، والعدم شرط الوجود ، فالزمان إذن أصل لشرط الوجود ، والوجود هنا تحقيق الإمكان ، والتحقيق فعل ، فالوجود ، بهذا ، فعل ؛ والفعل خلق ، لأنه نقل للإمكان إلى الواقع ، ففيه إيجاد

فى الواقع لشىء كان ممكناً ولكنه لم يكن واقعاً ، وإذن الوجود خلق ؛ وإذن الزمان أصل لشرط الخلق ، وفى كلمة واحدة : الزمان خالق ، أو بعبارة أدق فاعل فى إحداث فعل الخلق وشرط لتحققه. وهو هكذا من حيث كونه أصل العدم ، أى أصل التناهى . فالزمان كتناه إذن خلاق ، أو بعبارة أخرى ، التناهى ، ومصدره الزمان ، خالق .

وهنا نصل إلى النقطة الحاسمة فى مذهبنا الوجودى . فقد تبين لنا من كل ماعرضناه ، سواء فى المقولات أم فى المنطق ، أن الزمانية عامل جوهرى فى تكوين الوجود منظوراً إليه من هذه النواحى ، وعلى أساسها حاولنا أن نفسر أحوال الوجود . وفى خلال هذا كله ربطناها بفكرتين : التوتر ، والخلق ؛ وفى الفقرة السابقة مباشرة أوضحنا العلة الوجودية لهذا الربط بين تلك الأفكار الثلاث . أما التوتر فقد كشفنا عنه بما فيه الكفاية فيما نظن ، وبالنسبة الى غرضنا من هذا البحث . وبقى علينا أن نتعمق معنى الخَلْق فى ارتباطه بالزمان .

والناس قد أدركوا من قديم الزمان أن العدم هو معقد الصلة بين الزمان وبين الخَلْق ، وإن كانوا فهموا المسألة على أنحاء مختلفة كل الاختلاف ، يمكن مع هذا أن ترد فى النهاية إلى اثنين : النظرة الفلسفية (اليونانية) ، والنظرة الدينية . أما الأولى فترى أن العدم ليس معناه الخلو من كل وجود على أى نحو ، بل هو اللاوجود ، بمعنى عدم التعين ؛ فالهيولى الخالية من الصورة هى اللاوجود ، وحالها هذه عابرة ، لأنها حال انتقال بين صورة تزول وأخرى تحل . والخلق تبعاً لهذا هو الانتقال من حالة التعين بصورة ، بالنسبة الى الهيولى ، إلى حال الأخذ بصورة ما ؛ أى أنه التغير بالمعنى العام . وكل تغير لابد أن يتم بين طرفين يتعاقبان على موضوع غير معين . فلا يمكن إذن أن يجرى بين وجود وعدم ، بل من وجود إلى وجود ؛ إذ كل تغير يستلزم نقطة بدء وجودية ، فإذا قلنا بأن الخلق تغير ، فلا يمكننا أن نفهمه على أنه انتقال من العدم المحض إلى الوجود ، لأن نقطة البدء الوجودية الضرورية فى كل تغير تعوزنا حينذاك . ومن هنا قالت النظرة الفلسفية إن العدم لا يحدث عنه شىء ، ولا يخلق شىء من المعدوم . وعلى العكس من هذا نرى النظرة الدينية تقول إن الخلق ، أو على الأقل فعل الخلق الأول الذى أوجد به الله

الوجود ، يتم من العدم إلى الوجود ، العدم المطلق النافى لكل وجود ، على أى نحو كان هذا الوجود . وتبعاً لهذا تقول ، بعكس النظرة الفلسفية القديمة (اليونانية) ، إن كل ما خُلق فقد خلق عن العدم أول الخلق على الأقل . وكلتا النظرتين قد ربطت الخلق بالزمان ، فقالت النظرة الفلسفية إن الزمان أزلى ، والحركة أزلية ، ما دام التغير أو الخلق أزلياً ، بينا قالت النظرة الدينية إنه مخلوق ، لأن الحركة أو التغير حادث مخلوق . ولكنه ربطٌ خارجى محض ، ليس فيه أدنى بيان للصلة الإيجابية بين الزمان والخلق : إنما الزمان تابع لفعل الخلق ، باعتبار أنه مقياس للحركة ، الأزلية فى النظرة الأولى ، الحادثة فى النظرة الثانية . ولم توضح إحداها معنى العدم كعدم ، ولذا لم يكن فى وسع إحداهما أن تتبين المشاكل التى يثيرها تفسيرها له ، خصوصاً النظرة الدينية لأنها قالت به ، فكان عليها إذن أن توضح المقصود منه . وكل ما عنيت به النظرة الدينية هو المعدوم ، أى الأشياء فى حال العدم لا العدم نفسه ، كما هو ظاهر خصوصاً فى علم الكلام الإسلامى ، فى تلك المشكلة التى أثيرت حول : هل المعدوم شىء ، أو هو ليس بشىء ؟ والأصل فى إثارتها مسألة الوجود والماهية ، فمن قال إن الوجود غير الماهية ، أمكنه تصور الماهية غير موجودة ، وسماها فى هذه الحال بالمعدومة ، أى غير المتحققة فى الوجود أو بالوجود بعدُ ، ومن قال إن الوجود عين الماهية ، قال إن المعدوم ليس بشىء . فالمعتزلة ، وهم الذين قالوا بالرأى الأول ، ذهب أكثر شيوخها إلى أن الماهيات والذوات أشياء حالتى وجودها وعدمها ، بينما ذهب أبو الهذيل وأبو الحسين البصرى (من المعتزلة) والأشاعرة إلى أن المعدوم ليس بشىء وإلى أنه « قبل الوجود : نفى محض وعدم صرف وليس بشىء ولا بذات »[1] . وواضح أن هذا ليس بحثاً فى العدم كعدم ، بل فى الأشياء حال عدمها . وشتان ما هما ! ولهذا لم يتبينوا الإشكالات العديدة التى يثيرها رأيهم هذا ، فمثلا لم يتبينوا هذه الصعوبة فى هذا التصور ، ألا وهى ، كما لاحظ هيدجر : « إذا كان الله يخلق من العدم ، فيجب أن يكون فى وسعه أن يكون على ارتباط وصلة «مع» العدم .

---

(١) فخر الدين الرازى : « الأربعين » ، ص ٥٩ ، طبع الهند سنة ١٣٥٣ هـ = سنة ١٩٣٤ م وراجع « المحصل » له أيضاً ، ص ٣٤ — ص ٤١ ، طبع مصر سنة ١٣٢٣ هـ = سنة ١٩٠٥ م .

ولكن إذا كان الله هو الله ، فلا يمكنه أن يعرف العدم ، إذا كان صحيحاً أن « المطلق » يستبعد من ذاته كلَّ نقص فى الوجود »[١]. وتفسير هذا أن الله، لكى يخلق من العدم، لابد أن يكون عارفاً بالعدم ، ومعرفته العدم تؤذن بنقص فيه ، ولكنه الكمال المطلق الخالى من كل نقص ، فهو إذن لا يعرف العدم ، وبالتالى لا يمكن أن يخلق من العدم . والقضية : معرفة العدم تؤذن بنقص فى العارف ، واضحة الصحة ، فإن شرف العلم بشرف الموضوع ، والعدم نقص فالعلم به فى مرتبة ناقصة ، فالعالم به ناقص الرتبة من حيث العلم وهو يتنافى مع الكمال المطلق ، اذ هذا يقتضى من ناحية العلم أن يكون علما فى مرتبة كاملة على الإطلاق . ولذا نجد أرسطو يجعل علم الله علما بذاته هو ، لا بأى بشىء كان ، ونعته بأنه فكر الفكر وموضوع فكره ذاته . (« ما بعد الطبيعة » م ١٢ ف ٩ ، ص ١٠٧٤ ب ، ٣١ — ٣٨) .

أما النظرة الفلسفية فكان مفهوماً ألا تتعمق معنى العدم ، لأنها تستبعده . لذا نراها تحاول تفسيره لا كما هو فى ذاته ، بل كما يؤدى بها ذلك إلى إنكاره . فالنظرة القديمة (اليونانية) تعتبره بثلاثة معان ، أوضحها أرسطو (« ما بعد الطبيعة » م ١٤ ف ٢ ص ١٠٨٩ ا ، ٢٦ — ٢٨) ، وهى : اللاوجود تبعاً للمقولات ، واللاوجود بمعنى الباطل ، واللاوجود باعتباره القوة فى مقابل الفعل . أما المعنى الأول فيقصد به السلب كما يفهم فى الحمل ، والثانى هو المعنى العقلى ، والثالث هو المعنى الوجودى . والثانى قد توسع فيه أفلاطون إذ اعتبر الخطأ هو تصور اللاوجود (« السفسطائى » ، ٢٦١م ٢٦٣) ؛ كما سار المحدثون فى فهمهم للعدم على أساس هذا المعنى الثانى . فكنت[٢] خصوصاً قد قسم العدم إلى أربعة أنواع : (١) العدم كتصور خال من كل موضوع ؛ (٢) العدم كموضوع خال لتصور ما ؛ (٣) العدم كعيان خال ليس بذى موضوع (٤) العدم كموضوع خال ليس بذى تصور ؛ والأول هو الموجود الذهنى ، والثانى هو العدم المعدول ، والثالث هو الموجود الموهوم ، والرابع هو العدم السالب . وظاهر من هذا التقسيم أن العدم قد فهم بمعنى

---

(١) هيدجر : « ما الميتافيزيقا » ص ٤٠ (من الترجمة الفرنسية المذكورة) .
(٢) « نقد العقل المجرد » : ط ا ٢٩٢ = ب ٣٤٨ .

عقلي صرف ، هو كون التصور خالياً من الموضوع أو العيان عاريا من الموضوع ، أو الموضوع بلا تصور ، أى أن العدم هو السلب المنطق العقلى ، وفى هذا إنكار ظاهر للعدم من الناحية الوجودية ، وإن كان كنت لم يصرح بهذا بوضوح كافٍ .

أما الذى صرح به بوضوح فهو برجسون ، إذ تناول مشكلة العدم والوجود ، ولماذا كان ثمة وجود بدلاً من العدم ، فى كتابه « التطور الخالق » (ص ٢٩٨ — ص ٣٢٣) لأول مرة فى شىء من التفصيل والتعمق . فقال إن العدم ليس بشىء ، وما هو إلا تصور باطل كتصور دائرة مربعة . ويسوق على هذا عدة أدلة ، أولها أنه ليس فى الوسع تخيل العدم ، لأننا إذا تخيلنا زوال كل إدراك خارجى أو باطن فإننا مع هذا نتبين ، ولو بطريقة غير واضحة ، أن ثمة شيئا باقيا لازلنا ندركه . وثانيها أننا لا نستطيع أيضا أن ندركه عقليا ، لأن إلغاءنا الموضوع فى الذهن يتضمن فى الآن نفسه إحلال موضوع آخر محله ، وبالتالى لا يمكن إلغاء الكل ، إذ لن يكون ثمة ما يحل محل الكل الذى ألغيناه . وثالثها أن التفكير فى شىء معناه افتراض وجوده ، أما افتراض عدم وجوده فمعناه إضافة استبعاد هذا الشىء بواسطة الواقع الفعلى إلى فكرته . ولذا يقول إن السلب لا وجود له إلا بالإيجاب ، ومن الخطأ أن نضع السلب فى مرتبة واحدة مع الإيجاب . وينتهى من هذه البراهين إلى القول بأن السؤال القائل : لماذا كان ثمة وجود أولى من العدم ؟ سؤال لا معنى له . لأنه يفترض أن الوجود انتصار على العدم ، مع أن العدم كما تبين ليس بشىء . ويعلل السبب فى إثارة هذا السؤال الباطل فى نظره بأن يقول إن التفكير من أجل العمل والفعل ، وكل فعل إرادى ناشىء عن شعور بالنقص والحاجة ، فهو يبدأ إذن من النقص فى منفعة إلى تحقيق هذه المنفعة ، ونحن ننقل عادات الفعل إلى أساليب الامتثال والتفكير ، فننتقل فى تفكيرنا « من المعنى النسبى إلى المعنى المطلق ، لأنه يمارس فعله فى الأشياء نفسها ، لا فى المنفعة التى لها بالنسبة إلينا . وعلى هذا النحو تغرس فى نفوسنا هذه الفكرة ، وهى أن الحقيقة الواقعية تملأ فراغاً ، وأن العـــدم ، منظوراً إليه كفقدان للكل ، يوجد قبل كل الأشياء ، فى الواجب إن لم يكن فى الواقع . وهذا الوهم هو الذى حاولنا تبديده ، مبينين أن فكرة العدم ، إذا زعمنا أن نرى فيها فكرة

إلغاء كل الأشياء ، هي فكرة قاضية على نفسها وترتد إلى كلمة مجردة (من كل معنى) — ؛ أما إذا كانت ، على العكس من هذا ، فكرة حقاً ، فإننا سنجد فيها من المضمون بقدر ما نجد فى فكرة الكل ، (ص ٣٢٢) .

وأول ما يلاحظ على كلام برجسون هذا هو أنه لا يزال ينظر إلى العدم من الناحية العقلية باعتباره إسقاطاً لكل تصور ذى موضوع ، وأنه يأتى بنوع من التجريد المستمر . ومن الواضح أنه إذا كان الأمر كذلك فالتجريد لن ينتهى ، ولا مناص إذن من أن يبقى ثمة شىء ، ولا يلغى الكل بأسره . ولكننا وجدنا فى حال القلق أن الشعور شعور بفناء كل الأشياء دفعة واحدة ؛ ولو تنبه برجسون إلى هذه الحال العاطفية لانتهى إلى الاعتراف بإمكان إدراك العدم المطلق ، ولكنه استمر فى التجريد العقلى على نحو ما فعل كنت والعقليون السابقون . فى حال القلق الصادر عن فكرة موتى الخاص ، لن يبقى شىء باقياً أمام التخيل . والحجة الثانية التى ساقها تقوم على نفس الطريقة التى سار عليها ، أعنى طريقة التجريد المتواصل ، وهى عملية لا تنتهى ، مادمنا ننظر إليها كعملية ، أى كشىء متسلسل ، لا كفعل واحد نقوم به دفعة واحدة . أما الحجة الثالثة فقد رددنا عليها من قبل عند حديثنا عن المرتبة الوجودية لكل من السلب والإيجاب وأثبتنا أنهما فى مرتبة واحدة ، ولا مبرر مطلقاً لاعتبار السلب مشتقاً من الإيجاب دون العكس . وأغرب ما فى كلامه هذا التفسير الذى وضعه للأصل فى هذا السؤال : لماذا كان وجود ولم يكن عدم ؟ ، إذ هو تفسير ساذج لا يحل المسألة فى شىء ، فإن علينا أن نلاحظ أن هـــذا السؤال سؤال ميتافيزيقى أصيل ، فكيف أمكن أن ينشأ عن حاجة عملية ، هى الشعور بالحاجة والرغبة فى إشباعها ؟ إذ الفارق بعيد جداً بين هذه الحاجة العملية وبين تلك الحاجة العقلية التى يحس بها الموجود باعتبارها مصدر جزعه وقلقه على وجوده ، والدافع له إلى نشدان معنى لهذا الوجود . ولذا قلنا إنه سؤال أصيل ، أى يتعلق بأصل الوجود وبالمبرر الأول للوجود أيّاً كان . وإن من أشد المناهج فساداً لتفسيرَ الأعلى باعتباره ناشئاً عن الأدنى . وبرجسون لم يفعل هنا غير هذا ، فضلا عن أنه أرجع الأمر إلى تصور عقلى لا أساس له من الوجود .

وهذا التفسير الفاسد لمعنى العدم يتمشى ، كما هو طبيعى ، مع تفسيره الفاسد أيضاً لمعنى الإمكان ، وللزمان باعتباره خالقا . فهو يزعم « أن الممكن هو .... سراب الحاضر فى الماضى ؛ ولما كنا نعرف أن المستقبل سينتهى بأن يصير حاضراً ، ولما كان تأثير السراب لايزال مستمراً ، فإننا نصور لأنفسنا أن الحاضر الفعلى ، الذى سيكون ماضياً فى الغد ، فيه صورة المستقبل متضمنة سابقاً ، على الرغم من أنه ليس فى وسعنا إدراكها[1] » ؛ أى أن الممكن ليس شيئاً سابقا على الواقع يتحقق فى الحاضر ، بل بالعكس هو شىء لاحق على الواقع نتوهمه فى الماضى بعد أن يتحقق ، وكأنه التفاتة إلى الوراء : « فالواقع هو الذى يصير ممكنا ، وليس الممكن هو الذى يصبح واقعاً » (ص ١٣٢) . فهنا أيضا نرى برجسون يرد أمر الممكن إلى التوهم العقلى ، سالبا إياه كل حقيقة وجودية . والعجيب فى الأمر أنه يقول بهذا من أجل إنقاذ فكرة الخلق المطلق الذى يعزوه إلى الزمان . إذ هو يقول بخلق جديد مستمر ، جديد بمعنى أنه لم يكن موجوداً إطلاقا ، ولا على نحو الإمكان ؛ والخالق عنده هو حينئذ الزمان . ونحن نلاحظ على هذا أولا أننا نراه يقول عن الحقيقة الواقعة إنها « نمو مستمر ، وخلق متصل إلى غير نهاية » (« التطور الخالق » ، ص ٢٦٠) ، ومعلوم أن النمو يبدأ من بذرة تتضمن ، على هيئة الكمون ، مستقبل الكائن بأكمله ، وإن يكن ذلك بطريقة إجمالية . وثانيا ، وحتى لو سلمنا بأن الجسم النامى أو الكائن طوال النمو غير الكائن فى البذرة ، وأن فكرة الكمون فكرة غامضة — ، فإنه لن يبقى بعد هذا إلا أن نفسر العلة فى هذا النمو والخلق . أما برجسون فيعزوه إلى الزمان ، قائلا إن الزمان خالق . ولكننا نلاحظ أن هذه الفكرة عن الزمان غامضة مضطربة أشد الاضطراب ، لأنه يصور لنا الزمان فى هذه الحالة وكأنه إله يخلق جديداً باستمرار بالنسبة إلى كل شىء على حدة . ويظهر أنه ينظر إلى الله فعلا هذه النظرة ، إذ نراه يقول : « إن الله . . . ليس شيئا كمل تكوينه ؛ إنما هو حياة مستمرة ، وفعل ، وحرية » (« التطور الخالق » ، ص ٢٧٠) ، وهذه صفات يضيفها أيضا إلى الزمان .

---

(١) برجسون : « الممكن والواقع » ، محاضرة منشورة فى « الفكر والمتحرك » ، ص ١٢٨ ، ط ٥ ، باريس سنة ١٩٣٤ .

وتسأل برجسون بعد هذا : ومن أين للزمان هذه القوة والقدرة المطلقتان ؟ فلا تظفر إلا بعبارات شعرية خلابة لا غناء فيها . ثم تحاول فى عناء أن تستخلص نظرية واضحة للزمان عنده ، فلا تحلو بطائل ؛ ولذا نوافق هيدجر على حكمه على تحليل برجسون للزمان بأنه « تفسير للزمان ناقص غير محدد إطلاقاً من الناحية الوجودية » (« الوجود والزمان » ، ص ٣٣٢) . وعندنا أن العلة فى هذا سوء فهم برجسون لفكرتى الإمكان والعدم ، إذ فسرهما على أنهما فكرتان زائفتان لا أساس لهما من واقع الوجود ، مع أن كل تفسير للزمان لا يقوم على أساس هاتين الفكرتين ، باعتبارهما فكرتين حقيقتين إلى أعلى درجة وجودية ، لا بد أن يكون فاسداً . لأن الزمان يجب أن يفهم على أنه باطن فى الوجود ، وأنه أصل الفناء ، وأنه شرط الانتقال من الإمكان إلى الواقع : وبرجسون صوّره على أنه عال على الوجود ، وإن لم يقل ذلك صراحة ، ولكن وصفه له فى مرتبة إله خالق لأشياء جديدة باستمرار يفضى إلى هذا القول . كما أنه لم يدركه مطلقاً من ناحية أنه أصل الفناء ، وغابت عنه هذه الناحية الأساسية ، لأنه توهم أن كون الزمان خالقاً يتنافى مع كونه أصل الفناء ، بينما نحن نقول على العكس من هذا تماما إنه خالق لأنه أصل التناهى والفناء ؛ وأخيراً نراه صوّر الإمكان بصورة رجعية ، كسراب يلقيه الحاضر فى الماضى أو كظل للحاضر يرمى به فى الماضى ، وليس فى وسعه بعد هذا أن يفهم كيف يكون ثمة انتقال من إمكان إلى واقع ، بل كان عليه أن يقول على العكس إن الواقع هو الذى ينتقل إلى الامكان ، الإمكان الحاوى الموهوم طبعاً ، وليس من شأن هذا أن ييسر له فهم وظيفة الزمان فى الفعل والخلق ، بل بالعكس : كان من شأنه أن يفسد عليه فهم وظيفة الخلق منسوبة إلى الزمان . ولذا نستطيع أن نقول عن الزمان عند برجسون إنه ألوهية أسطورية خالقة بفعل غير مفهوم على الإطلاق .

أما المعنى الثالث الذى أشار اليه أرسطو وألمعنا إليه منذ حين ، وهو اللاوجود بمعنى الوجود بالقوة فى مقابل الوجود بالفعل ، فقد عنى به أرسطو من حيث أن نظرية التغير عنده تقتضيه : فهو اللاتعين ، وهو قابلية التعين بأية صورة . ولكن فهمه له على هذا النحو ، وإن كان قابلا لأن ينتج أخطر النتائج لو أنه تعمقه أكثر ، جعله ينظر إليه وكأنه

خلو مطلق من كل إيجاب ، مما يجعل فكرة الممكن فكرة خالية من كل مضمون حقيق .
ولذا ظلت فكرة اللاوجود بمعنى الإمكان فكرة غامضة لديه ، ولعل السبب فى هذا أنه لم يقل به إلا كفكرة مساعدة على فهم التغير ، بعد أن أنكر الإيليون إمكانه ، وبالتالى قالوا إن الوجود وحده هو الكائن ، بينما اللاوجود غير كائن أو ليس بشىء . وتابعهم على هذا أفلاطون إلى حد بعيد ، أى أنه لم يقل به على أساس أنه عنصر ضرورى مكون للوجود ، وإن كان وصفه له يمكن أن يستخلص منه ، أو على الأقل يُلزم عليه ، شىء من هذا القبيل ، وعلى كل حال فلأرسطو الفضل فى أنه جعل للاوجود شيئا من الوجود ، على نحو لم يوضحه . وهذا الاتجاه قد لاقى فى هيجل نصيراً متطرفاً إلى أبعد حد ، حتى قال إن الوجود الخالص والعدم الخالص شىء واحد ، كما رأينا بالتفصيل فى عرضنا لمذهبه فى هذه الناحية فى مستهل الفصل الأول من هذا البحث . ولكن هذا لم يغير الموقف مع ذلك كثيراً ، لأن هيجل قد جعل الهوية بين الوجود والعدم قائمة على أساس ما بينهما من صفات مشتركة سلبية . هى عدم التعين والمباشرة والخلو من كل صفة . وليس فى الصفات السلبية دليل على الاشتراك فى الصفات الإيجابية ، فضلاً عما فى كلتا الفكرتين من طابع عقلى تصورى يباعد جداً بين ما قصد إليه وما نقول به نحن ، متفقين فى هذا مع مايقوله هيدجر ، الذى أدلى بملاحظة شبيهة بهذه على نظرية هيجل ، وصرح برأيه فى العدم الوجودى فقال : « إن الوجود والعدم يكوّن بعضهما بعضاً ، لا لأنهما — منظوراً إليهما من ناحية تصور هيجل للفكر (المطلق) — متفقان فى اللاتعيّن والمباشرة اللذين لهما ، ولكن لأن « الوجود » نفسه متناه فى ماهيته ، ولا يكشف عن نفسه إلا فى علو الآنية التى تنبثق فى « العدم » خارج الموجود[1] » .

وليس من شك فى أن هيدجر هو أول من عنى ببيان المدلول الوجودى الميتافيزيقى لفكرة العدم ، باعتبار أن مشكلته هى المسألة الميتافيزيقية الرئيسية الأولية . أجل ، إن برجسون قد عنى به وقال عن فكرة العدم « إنها غالبا اللولب الخفى ، والمحرك المستور للفكر الفلسفى . ومنذ يقظة التفكير الأولى ، وهى الدافعة قُدُماً وعلى مرأى من الشعور

---

(١) هيدجر : « ما الميتافيزيقا » ، الترجمة الفرنسية المذكورة ، ص ٤٠ — ص ٤١ .

المشاكلَ المثيرة للقلق ، تلك التي لا يستطيع الإنسان تحديدها دون أن يصاب بدوار » (« التطور الخالق » ، ص ٢٩٨) ؛ ولكنها عناية أفضت إلى خلاف ما وعدت به ، إذ انتهت كما رأينا إلى الغاء فكرته باعتبارها فكرة كاذبة لا أساس لها من الواقع الوجودى ، ولا أثر لها فى الكون والوجود . ولذا نستطيع أن نؤكد مطمئنين أن بحث برجسون فى فكرة العدم كان تقهقراً ظاهراً وعوداً إلى نوع من الإيلية والأفلاطونية ، زعم هو مع ذلك أنه يريد بهذا التحليل القضاء عليه (« الفكر والمتحرك » ، ص ١٣٢) ، والواقع أنه توكيد له أقصى حد ، وإن تم بطريق غير إيلى ولا أفلاطونى. ولذا قلنا إن هيدجر هو أول من أوضح مدلول العدم من الناحية الوجودية ، وليس برجسون. وخلاصة رأى هيدجر[1] أن الوجود ، لكى ينتقل من حالة الوجود الماهَوى إلى الآنية ، لابد له من العلو ، بالخروج من الإمكان إلى التحقق ؛ وفى هذا سلب لإمكانيات كان فى الوسع أن تتحقق ، ولكنها انتزعت من الوجود بتحقق إمكانية غيرها ، وهذا السلب هو العدم ، وبدونه لن يتم التحقق ، لأن التعيّن يقتضى أخذ إمكانية دون أخرى ، أى يقتضى سلب إمكانيات . فالعدم إذن داخل فى تكوين الوجود ، مادام هكذا شرطاً فى تحققه . ويقظة التفكير الميتافيزيقى تبدأ بتأثير العدم ، لأنه لما كان فى جوهر الوجود ، فإن الموجودات تبدو لنا وعليها طابع الغرابة ، وهذه غرابة شديدة ترهقنا ، وإرهاقها إيانا من شأنه أن يثير فينا الدهشة ؛ والدهشة بدورها تولد فينا التساؤل ، والتساؤل هو الأصل فى كل بحث ؛ « فمسألة العدم تضعنا « نحن » موضع التساؤل ، نحن المتسائلين . وهذه مسألة ميتافيزيقية . إن الآنية لا تستطيع أن تكون على صلة بالموجود إلا إذا استبقت نفسها فى داخل العدم . وعلو الموجود يتأرخ (أى يأخذ طابع التاريخية) فى ماهية الآنية . وهذا العلو نفسه هو الميتافيزيقا بعينها ؛ مما يدل على أن الميتافيزيقا تدخل فى تكوين طبيعة الإنسان » (ص ٤٢ الترجمة الفرنسية المذكورة).

---

(١) البحث السابق بأكمله من ص ٢١ — ص ٤٤ من الترجمة المذكورة . وراجع عرضه التفصيلى فى رسالتنا : « مشكلة الموت » ، ص ٩٧ — ص ١٠١ (من المخطوطة) . وهذا البحث كان محاضرة ألقاها هيدجر فى جامعة فريبورج بريسجاو ، فى ٢٤ يوليو سنة ١٩٢٩ .

ولكن ليس معنى هذا أن مسألة العدم هي المسألة الوحيدة في الميتافيزيقا عند هيدجر، ولا أن فلسفته فلسفة عدم، إنما هذه مسألة من بين المسائل العديدة التي يمكن أن نبدأ بها البحث الميتافيزيقي، كما أوضح هو ذلك صراحة في مراسلات له مع كوربان، المترجم الفرنسي لهذه المحاضرة (ص ٩ من الترجمة المذكورة)؛ كما أن القلق الذي يكشف عنه هو حال وجودية من بين عدة أحوال عاطفية للوجود.

ولكن هيدجر، مع ذلك، قد اقتصر حتى الآن على فكرة العدم هذه، باعتباره التناهي المطلق. وهذا ما لا نستطيع نحن أن نقف عنده. فعلى الرغم من أننا نأخذ بما قاله هنا عن العدم وأن فكرته هي الدافع الأول للبحث الميتافيزيقي — وبرجسون قد قال كما رأينا بشيء من هذا — وأن معناه هو التناهي الضروري في طبيعة الوجود، وأنه بهذا شرط لكل وجود، وعنصر جوهري يدخل في تكوينه، على الرغم من هذا كله فنحن نريد أن نتجاوز هذا القدر من نعت العدم، بأن نقول إن التناهي، الذي مصدره العدم، تناهٍ خالق. وهذا القول ليس في الواقع مضاداً لما يفضي إليه تفسير هيدجر للعدم، بل هو النتيجة الضرورية له، غير أنه لم يستخلصها فيما نعلم عنه؛ كما أنه ليس عوداً إلى برجسون في فكرة الزمان الخالق لديه، لأن الخلق كما نفهمه هنا غير ما قصد إليه.

ومن الخير لنا أن نبدأ منذ البداية، فنسأل: ما العدم؟ حتى إذا ما أجبنا على هذا السؤال، حاولنا أن نجيب على السؤال الآخر الذي يتضمنه وهو: لماذا كان ها هنا وجود، ولم يكن عدم؟

أما العدم من حيث ماهيته، فنظن أن الخطأ في فهمه قد نشأ حتى الآن عن تصور العدم تصوراً مكانياً، على أنه الخلاء: وكأن الخلاء إطار أو جِرْم حاوٍ يدخل فيه الوجود فيملأه، أو مكان خالٍ يشغله الوجود، أو حال من عدم التعين والقابلية لكل تعين تأتي إليها الصورة الواهبة إياها تعيناً فتحلّ فيها. وسواء أكان تصوره هذا أم ذاك — والأول هو تصور النظرة الدينية خصوصاً والشعبية عامة، والثاني تصور النظرة الفلسفية وعند أرسطو على وجه التخصيص — فإن النتيجة واحدة، وهي تصوره على نحو مكاني. ونحن هنا في الواقع بإزاء نفس الظاهرة التي حدثت بالنسبة إلى الزمان.

وفى وسعنا إذن أن نسمى العدم متصوراً على هذ النحو باسم العدم المكانى . وتبعاً لهذه النظرة ، أنكرت النظرة الفلسفية وجوده ، كما أنكرت وجود الخلاء .

وهيدجر هو الآخر لم يصلح الحال كثيراً ، وإنما فعل بالنسبة إلى فكرة العدم ما فعله كنت تماما بالنسبة إلى فكرة الزمان : فبدلا من أن يقول إنه شيء أو موجود بوجه عام ، يُلصق بجوار الموجود إن صح هذا التعبير ، أو شيء يأتى لذاته فيضاف إليه ، قال « إن العدم هو الشرط الذى يجعل ممكناً ظهورَ الموجود بما هو موجود بالنسبة إلى الآنية » (« ما الميتافيزيقا » ، ص ٣٥) ، كما قال كنت تماما إن الزمان شرط قبلى يجعل الظواهر المتوالية ممكنة الامتثال . ومن الواضح أن هذا ليس حلا لمشكلة العدم ، ولا بيانا لماهيته . ولذا لانستطيع الأخذ به ، على الأقل لأنه تحليل ناقص لمدلوله ، خصوصاً إذا لاحظنا أن هيدجر لم يكتشف العدم فى الوجود إلا بواسطة حال القلق ، فقال إن ثمة قلقاً أصيلا يأتينا فى لحظات نادرة هو الذى يكشف لنا عنه ، فنشعر حينئذ بأن الموجود قد انزلق وغاص لسنا ندرى أين ، وكأنه فَنِيَ . وصحيح أن هذه الحال تكشف لنا عن العدم ، ولكنه كشف ذاتى إن صح هذا التعبير ، أى أنه يأتى بمجهود عاطفى نقوم به شيئاً فشيئاً ، على الرغم مما يؤكده هيدجر من أن هذا الشعور بالعدم يحدث مرة واحدة ودفعة واحدة . ولكن المهم — كما لاحظنا فى نقدنا لبرجسون من قبل — ألا نكتشف العدم هكذا شيئاً فشيئاً ، وإلا وقعنا فيما وقع فيه العقليون ، بل أن نكتشفه دفعة واحدة ، بمعنى أن نجده فى الوجود كعنصر مكوِّن له . وبعبارة أخرى لا بد ، من أجل إثبات حقيقة العدم ، من أن ندل على وجوده موضوعيا — إن صح هذا التعبير هنا — فى الوجود الواقعى . فهل لدينا من الوسائل ما يعيننا على الدلالة عليه فى الوجود ؟

أجل . فإن النظرة التى أدلينا بها فيما يتصل بنسيج الوجود الواقعى تسمح لنا بهذا البيان لوجوده الموضوعى . فقد قلنا إن الحقيقة الواقعية مكونة على هيئة انفصال ، وإن فكرة المتصل يجب استبعادها ، وهو ما انتهت إليه أيضا الفزياء المعاصرة ، فى نظرية الكم بل وفى الميكانيكا التموجية ، على النحو الذى بيناه من قبل بالتفصيل . وانتهينا من هذا إلى القول بأن الوجود مكون من وحدات منفصلة بينها «هوات» لا يمكن عبورها إلا بواسطة

الطفرة . فنقول الآن إن هذه « الهوات » هي العدم نفسه في وجوده الموضوعي . ولا يجب أن يُفهم من هذه الهوات أنها خلاء ، فنحن لا نعرف شيئاً اسمه الخلاء بالمعنى العادي المفهوم .

وقد يعترض على فكرة الهوات هذه بأن يقال إنها من باب اللامعقول . فليكن ، فإن فكرة اللامعقول لم تعد تخيفنا في شيء . والأمر بعدُ ليس أمر عقل ، ما دمنا هنا بإزاء واقعة لاشك فيها وهي أن الوجود مكون من وحدات منفصلة بينها هوات مطلقة . فكيف نفسر هذه الواقعة ؟ أما نحن فلا نفسرها إلا على أنها تدل على وجود العدم في نسيج الوجود ، كعنصر جوهريّ مكوِّن له .

أما أن هذه الهوات عدم ، فهذا قول لا مناص من الأخذ به ، وإلا فأي شيء هي؟ لقد ملأتها الفزياء القديمة بالأثير . وزعمت أن الأثير وجود ، ولكن من نوع خاص يقرب من الخلاء القديم . والحق أن فكرة الأثير فكرة غامضة ، إلى درجة أن في وسعنا أن نقول إنها فكرة كاذبة إن فهمت على أنها نوع من الوجود العادي . أما إذا قصد منها الوجود بمعنى العدم الوجودي على النحو الذي بيناه هنا ، فإن الاتفاق بيننا وبين هذه النظرة تام ، ولا خلاف إلا في الألفاظ . ولا مشاحة في الألفاظ كما يقولون . ونظرية النسبية قد أحسنت صنعاً بإلغاء هذه الفكرة ، حتى إننا لا نعود نجدها في نظرية الكم ، ولا في الميكانيكا التموجية .

ويناظر هذه الهوات بين الذوات في الوجود الفزيائي ، الهواتُ بين الذوات في الوجود الذاتي . فالعدم إذن بالنسبة إلى هذا الوجود الأخير هو الهوات الموجودة بين الذوات بعضها وبعض ، مما لا يمكن عبوره إلا بواسطة الطفرة كما بينا من قبل . ولما كانت هذه الهوات بين الذوات هي الأساس في الفردية ، ففي وسعنا أن نقول إن العدم هو الأصل في الفردية . ولما كانت الذاتية أو الفردية تقتضي الحرية كنتيجة لها ضرورية ، ففي وسعنا أيضا أن نقول إن العدم هو الأصل في الحرية . ومع أن الذين عالجوا مسألة العدم ، خصوصاً برجسون وهيدجر ، قد أشاروا إلى وجود ارتباط بين العدم والحرية ، حتى قال برجسون إن مسألة العدم يجب أن توضح خصوصاً « ما دمنا نجعل المدة والحرية في الاختيار أساساً للأشياء » (« التطور الخالق » ص ٢٩٩) . وقال

هيدجر : إنه بدون الظهور الأصيل للعدم ، لن يكون ثمة موجود فردى ، ولا حرية (« ما الميتافيزيقا » ، ص ٣٥) ، نقول مع أنهم أشاروا إلى هذا الارتباط فإنهم حين حاولوا تفسيره ضربوا أخماساً لأسداس ، أو أتوا بتفسير هو العجب كل العجب خصوصاً عند برجسون . وما هذا إلا لأن الأخير لم يفهم العدم ولم يجعله داخلا فى تركيب الوجود ، كما أن هيدجر قد جعل العدم شرطاً ، ولم يوضح كيف يكون داخلا فى تركيب الوجود ، بل ترك الأمر غامضاً كل الغموض ، بالرغم من أنه أكد دخوله فى تركيب الوجود . ولكن التوكيد ليس معناه التفسير . أما على أساس مذهبنا هذا فى العدم ، فتفسير الصلة بين العدم والحرية يسير : إذ العدم عندنا هو الهوّات الموجودة بين الذوات ، وعلى هذا فهو كما قلنا أصل الفردية ، والفردية تقتضى الحرية ، لأن الحرية معناها استقلال الذات بنفسها ، وهذا هو الفردية ، فالعدم إذن أصل للحرية . وطالما كانت الذات فى داخل نفسها ، وحيدة وإياها ، فإنها تكون فى حال من الحرية المطلقة ، إنما تنقص هذه الحرية إذا انتقلت الذات من حال العزلة إلى حال الاتصال ، وذلك فى الفعل . فهنا يقل قدر الحرية تبعاً لطبيعة هذا الاتصال ومقداره . أما من حيث المقدار ، فإن كثرة الاتصال تسبب نقصان الحرية ، لأن كل ذات فى تعارض مع الأخرى ، فإذا حاولت إحداهما تحقيق إمكانياتها ، لم يتيسر لها هذا بغير مقاومة من جانب الذوات الأخرى ، فكلما زاد عدد الذوات التى يكون معها الاتصال يزداد قدر المقاومة — مبدئيا — ، والعكس بالعكس . وهذه واقعة مشاهدة فى الحياة العادية : فأقل الناس حرية أكثرهم ارتباطاً بالناس ، وبالأشياء ، وأكبرهم حرية أقلهم ارتباطاً بالغير . ويبلغ هذا النقصان فى قدر الحرية أوْجه فى حال الاتصال التام بالغير ، إلى درجة الفناء فيه ، مما يؤدى إلى سقوط الذات وفقدانها لوجودها الحقيقى ووجودها وجوداً مزيفاً : فلا توجد إلا بالناس ولا تفكر إلا كما يفكر الناس ، إلى آخر ما قلناه عن السقوط فى شرحنا له آنفا . وتفسير هذا من ناحية العدم ، أنى بهذا ألغى العدم الموجود بين ذاتى والذوات الأخرى ، وبإلغاء العدم تنتفى الفردية ، وبانتفاء الفردية تزول الحرية . والذات الحقة إذن هى التى تحافظ على هذا العدم . ولعل نيتشه قد لمح من

بعيد شيئا من هذا ، وإن لم يقصد اليه كما نفهمه هنا ، حين جعل مبدأه الرئيسى فى الأخلاق : المحافظة على الأبعاد بين الذوات المختلفة . فهذا يفسر بسهولة على أساس مذهبنا هنا فى العدم .

وفكرة العدم مفهومة على هذا النحو من شأنها أن تحل الإشكالات التى أثيرت حوله دون جدوى حتى الآن ، كما أنها فكرة خصبة فى وسعنا أن نفسر بها سر الوجود كله :

فهى أولا تضمن لنا كون العدم عنصراً جوهرياً مكوناً للوجود . إذ العدم هنا ، وعلى هذا التفسير ، داخل فى تركيب الوجود ولا سبيل مطلقاً إلى القول بأنه وهم ، إذ ليس الأمر بعدُ أمر تصور ذهنى أو حال عاطفية كالقلق ، بل أمر تركيب الوجود نفسه ؛ ولما كان من الثابت أن هذا التركيب منفصل ، أى على هيئة وحدات منفصلة بينها هوات لا تجتاز إلا بالطفرة ، ولما كان العدم هو هذه الهوات نفسها ، فهو إذن شىء إيجابى موجود فى نسيج الوجود ، وليس شيئاً يغشاه ويضاف اليه إضافة خارجية ، أو كائناً من بين الكائنات الحالة به : فالوجود إذن سداه الوحدات المنفصلة (الذرات بالنسبة إلى الوجود الفزيائى ، والذوات بالنسبة إلى الوجود الذاتى) ، ولحمته العدم ؛ ولا معنى بعد لاشتقاق الواحد من الآخر أو ادعاء أن العدم سلب لا يفهم إلا بالوجود وكأنه مشتق منه ، إلى آخر هذه الأقوال العجيبة التى أدلى بها الفلاسفة جميعا حتى هذه اللحظة . كما أنه لا مجال بعدُ لتصور العدم وكأنه إناء يحوى الوجود ويمتلىء به ، أو للقول بأن الوجود غزو للعدم ، أو أن العدم بساط يمتد عليه الوجود ، أو أن الوجود قد نشأ عن العدم وكأنه تكون من مادة سابقة . فكل هذه التصويرات خاطئة ، والإشكالات التى لا حصر لها التى أثيرت بسببها تنحل كلها على أساس تصورنا هذا . فإن الوجود والعدم يكوّنان معا نسيج الواقع ، وليس منهما من يسبق الآخر زمانا أو مرتبة أو علية ، لأنه لا وجود للواحد إلا مع الآخر ، ووجودهما يتم دفعة واحدة .

ولا نحسبنا بحاجة إلى الإلحاح كثيراً فى توكيد هذه الحقيقة ، وهى أن هذا التفسير للعدم يفتح أمامنا أفقا شاسعا نستشرف منه إلى عين الوجود وسره . فإن جميع الأفكار الرئيسية التوجيهية التى قلنا بها فى عرضنا لمذهبنا فى الوجود ستُضفى عليها بواسطته

هالة من النور الباهر ، وستبدو مكونة لمذهب محكم الأجزاء ، نقطة الإشعاع فيه فكرة العدم : إذ وجدنا منذ قليل أن فكرة الفردية لا يمكن أن تفهم إلا على أساس تفسيرنا للعدم ، والعدم إذن هو كما قلنا الأصل فى الفردية ؛ وفكرة الحرية بدورها أقمناها على أساس الفردية ، وفى النهاية ، على أساس تفسيرنا للعدم كذلك ؛ وفكرة التوتر مصدرها أيضاً فكرة العدم ، لأن التوتر كما أوضحناه لا يتحقق إلا من مزيج الوجود مع اللاوجود أو العدم ، فكأن فكرة التوتر صادرة مباشرة عن فكرة العدم ؛ وأخيراً فإن فكرة الإمكان مصدرها فكرة العدم ، لأن الإمكان أصل الفعل ، والفعل لا يتم إلا بطفرة الذات فى الغير ، وهى طفرة لا تقوم بها الذات إلا لأن ثمة عدماً ، وإلا لكان ثمة اختلاط تام وكمال فى التحقق للذات الواحدة منعزلة بدون فعل ، أو للذوات كلها متحدة بدون عدم ، وبعبارة أوجز نستطيع أن نقول إن الفعل لا وجود له إلا إذا كان ثمة إمكان ، وإلا فلا معنى له إذ سنكون بإزاء كمال وتحقق تام ، وفى التحقق التام لا مجال للفعل والتغير إطلاقاً ، بل المجال مجال الثبات المطلق كما هو مشاهد بالنسبة إلى الكائن الكامل كمالا مطلقاً ؛ والفعل لا يتحقق إلا لأن ثمة انقساماً بين الذات الفاعلة والغير الذى فيه تجرى فعلها . وهذا الانقسام النافى للاتصال معناه إذن بالضرورة وجود انفصال فى الوجود الجارى فيه الفعل ، والانفصال معناه وجود هوّات بين الذوات المختلفة وبين الذات الفاعلة ، وهذه الهُوّات هى العدم ، فالفعل إذن يقتضى العدم ، ولما كان الفعل أساسه الإمكان ، فالعدم إذن أساس الإمكان . وهكذا نرى أن الأفكار الرئيسية الموجهة لنا فى مذهبنا الوجودى ، وهى الفرديةوالتوتر والإمكان ، ترتبط كلها أوثق ارتباط بالعدم ، وكأنه إذن البؤرة التى يجتمع فيها الضوء ، والمركز الذى يشع منه كل النور المكوِّن لمذهبنا فى الوجود . وإذا كانت الأفكار السائدة التوجيهية لهذا المذهب تستمد وجودها من فكرة العدم ، فمن الواضح أن بقية الأفكار التى تنتسب مباشرة أو بطريق غير مباشر تماماً إلى هذه الأفكار السائدة تعود بدورها إلى فكرة العدم . فهى إذن مركز المنظور فى المذهب الوجودى . ولذا نستطيع أن نعكسها على كل ما قلناه حتى الآن ، فنراه يرفُل فى نور ساطع .

وفى وسعنا بعدهذا أن نجيب على السؤال الثانى ، وهو : لماذا كان هاهنا وجود ولم يكن

عدم ؟ ، قائلين إنه سؤال لا معنى له بعد ، إذا فهم على أنه يتضمن القول بتناقض بين الوجود والعدم . فنحن قد رأينا أن الوجود لا يمكن أن يقوم إلا بالعدم ، وكذلك العدم لا يقوم إلا بالوجود ، وليس أحدهما شيئاً مضافا إلى الآخر يمكن أن يزال عنه ، بل هما معاً ، وهما معاً فقط ، يكوّنان الوجود فى حال الآنية . وإذا كانا كذلك ، فهل يبقى بعد هذا أى معنى لذلك السؤال ؟ لذا نحن نرفضه على أنه سؤال كاذب ، ونحل المشكلة على أساس القول بأن الوجود والعدم يكوّنان معاً نسيج الوجود المتحقق فى حال الآنية . إنما السؤال الحقيقى الذى يجب أن يوضع بعد هذا هو : ما العلة الفاعلية لهذا الاتحاد بين الوجود والعدم لتكوين الآنية ؟

والجواب القاطع عندنا هو : إنها الزمان .

فبدخول الزمان فى الوجود الماهوى اتحد العدم مع الوجود ، العدم الذى يمثله الزمان باعتباره مصدر التناهى ، والوجود الذى يمثله الوجود الماهوى باعتباره الإمكان المطلق ، فتكون عنهما الوجود على هيئة الآنية ، أى هذا الوجود فى العالم ؛ ولولا الزمان إذن لما كان ثمت تحقق للوجود ؛ ومن هنا نستطيع أن ننعته بأنه خالق بمعنى أنه العلة فى تحقق الوجود . فالخلق هنا إذن ليس معناه الجدة المطلقة كما يزعم برجسون ، وليس معناه الإيجاد من العدم كما تدّعى النظرة الدينية ، بل معناه اتحاد العدم مع الإمكان بواسطة الزمان .

أما أن نسأل بعد هذا : متى وكيف دخل الزمان فى الوجود الماهوى لتكوين الآنية ؟ فهذا لا معنى له أيضا ، لأن الزمان ليس شيئا عالياً على الوجود الماهوى يدخل فيه فى وقت معين وعلى نحو معلوم ، بل هو باطن فيه بطونا ضروريا ، ضرورةً تصدر عن ماهية كليهما ، فلا محل بعد هذا للسؤال عن البداية والكيفية ، مادام هذا البطون أو هذه المحايثة ضرورية ، أى سابقة على كل سؤال عن البدء والكيفية . وعلى هذا فإن التساؤل الميتافيزيقى يجب ألا يذهب إلى أبعد من السؤال السابق الذى وضعناه ، ألا وهو الخاص بالعلة الفاعلية فى اتحاد الوجود الماهوى مع العدم لتكوين الآنية .

التاريخية الكيفية

لا تحقق إذن للوجود على هيئة الآنية إلا بالزمان ؛
ولا آنية إذن إلا وهي متزمّنة بالزمان ؛

وتلك هي الزمانية : فهي إذن الطابع الأصيل للآنية . لذا لابد أن نجد خواص الآنية في الزمانية ، وهي خواص حددناها في آخر الأمر في ثلاث : المنفصل ، والتوتر ، والإمكان . فلنحاول الآن أن نبين خصائص الزمانية ابتداء من هاتيك .

أما صفة المنفصل فتدعونا إلى وصف تركيب الزمانية بالانفصال ، ونقضى بهذا على فكرة الاتصال . ومعنى الانفصال في الزمانية أنها مكونة من وحدات منفصلة عن بعضها البعض ، وليس بينها غير هوات مطلقة لا سبيل إلى عبورها مباشرة . وذلك ما أدركه الباحثون في الزمان من قديم الأعصار ، حين جعلوا الزمان ، وهو ما نسميه هنا بالزمانية ، مكونا من وحدات مستقلة قائمة بذاتها مقفلة على نفسها ، سموها باسم الآنات . وقد رأينا في الفصل الثاني كيف اضطر أفلاطون وأرسطو إلى القول بأن الزمان مركب من آنات ، على الرغم مما يثيره هذا من إشكال كبير ، فيما يتعلق باتصال الزمان ؛ وهو إشكال لم يستطع أرســـطو حله إلا بالفرار من المشكلة ، أو على الأقل بالوقوع في تناقض مع أقواله السابقة ، إذ حاول الحل بأن قال إن الآن كالنقطة بالنسبة إلى الخط ، مع أنه قال من قبل إن الزمان لا وجود له إلا بالآن (« السماع الطبيعى » ، ٢١٩ ا ، ٣٣) ، بينما النقطة شيء متوهم ؛ أما الآن فعنده إذن غير متوهم ، بل هو العنصر المكوِّن للزمان . ويظهر أنه شعر بما في حله هذا من تناقض ، لذا جمع بين الناحيتين فقال : « إن الزمان متصل بواسطة الآن كما أنه منقسم وفقا للآن » (٢٢٠ ا ، ٤) . والخطأ الذى نشأ عنه هذا التناقض هو أنه شبه الآن بالنقطة ، وهو خطأ يرجع بدوره إلى الخطأ الأكبر في تصور الزمان ، ألا وهو تصوره على نحو المكان . وفارق هائل بين النقطة والآن : فالنقطة في سكون وتتال أفقي إن صح هذا التعبير ، بينما الآن في حركة بمعنى أنه في توال مستمر رأسي إن جاز هذا التصور المكاني هنا (أيا ويلنا من

المكان، فقد أفسد علينا اللغة أشد الإفساد(١) ؛ والسكون يميل بنا إلى القول بالاتصال ، لأن التمييز معدوم فيه ، بينما الحركة تدعونا إلى القول بالانفصال ، لأننا يجب أن نميز هنا بين أحوال المتحرك ، وإلا فلا معنى للحركة ؛ وهذا قد أدى فى نهاية الأمر إلى إفساد فكرة الآن ، بإدخال فكرة الاتصال فيها ، على الرغم مما فى هذا من تناقض فاضح لست أدرى كيف وقع فيه هؤلاء الفلاسفة — بل كل الفلاسفة الذين عالجوا مسألة الآن حتى هذه اللحظة — ؛ إذ ليس أمام المرء إلا واحد من اثنين لا ثالث بينهما إطلاقا : فإما أن ينظر إلى الزمان على أنه متصل ، وليس له بعدُ أن يقول مطلقا بأنه مركب من آنات ؛ وإما أن ينظر إليه على أنه منفصل ، وعليه إذن أن يعتبره مكوناً من آنات منفصلة ليس بينها اتصال ؛ أما أن يقول بالآنات والاتصال معاً فهـــذا غير جائز على الإطلاق .

والسر فى هذا الخطأ اعتبارات نفسانية وأخرى فزيائية . أما الفزيائية فهى تصوُّر الحركة تصوراً مكانياً على أنها لا تتم إلا بالتماس والاتصال المباشر بين المتحرك والمحرِّك ؛ فلما كان الزمان مقدار الحركة ، فلا بد أن يصوَّر على غرارها ، فما دمت تقتضى التماس والاتصال ، فالزمان بدوره لا بد يقتضيهما . ومن سخرية الأقدار أن يعرفوا الزمان بأنه مقدار أو « عدد » الحركة ، والعدد منفصل ، بل هو الانفصال بعينه ، فكيف يقال عنه إذن إنه عدد متصل ؟ أو ليس فى هذا تناقض فى الحدود فاضح ؟ والأمر فى هذا غير مقتصر على القدماء ، بل امتد إلى المحدثين ، إذ اضطروا ، لكى يفسروا التأثير من بُعد ، أن يقولوا بوجود شىء هو الأثير يجرى فيه انتقال هذا التأثير .

ونظن من الواضح الآن ، بعد أن أثبتت نظرية الكم والميكانيكا التموجية (كما شرحناها) أن الذرات فى انفصال بعضها عن بعض وأنه لا وجود للأثير كما أثبتت نظرية النسبية ، وأن التأثير ينتقل بنوع من الطفرة بين الذرات بعضها وبعض — ، نقول نظن بعد هذا أن لا محل مطلقاً لهذا الاعتبار الآن . وعلى هذا نستطيع أن نؤكد ، على العكس ، أن الفزيا المعاصرة تضطرنا إلى القول بأن الزمان يتكون من وحدات منفصلة انفصال الذرات ، وأنه غير متصل إطلاقا ، بالمعنى القديم .

والاعتبارات النفسانية ترجع إلى فكرة الذاكرة . إذ قال هؤلاء، وأكد أقوالهم أخيرا برجسون إلى أقصى درجة ، إن الذاكرة ملكة كلية قبلية تربط بين الأفعال فى الشعور بطريقة متصلة ، وكأنها سجل دقيق يرتسم عليه تيار متصل مستمر ! وهى بهذا تصل الماضى بالحاضر كما تصل الحاضر بالمستقبل بأن تجعله مستمرا ، وهذا الاتصال ليس معناه التكرار ، بل هو كتيار يجرى باستمرار دون أن يعود على نفسه . والزمان تبعاً لهذا قد صُور على أنه تيار متصل يجرى فى اتجاه واحد من الأزل إلى الأبد . ولكى يتضح هذا المعنى للذاكرة ، جاء برجسون ففرق بين نوعين منها مختلفين أشد الاختلاف : فإحداهما ليست إلا مجموعة من العادات الآلية التى تفيدنا فى تكييف أعمالنا مع الظروف الممكنة المختلفة ، « هى عادة أولى من أن تكون ذاكرة ، تمثل تجربتنا السابقة ، دون أن تستعيد صورتها . والأخرى هى الذاكرة الحقيقة . وهذه على امتداد متساو مع امتداد الشعور ، ولذا تحفظ وتصُفُّ كل أحوالنا الواحدة تلو الأخرى وفقاً لحدوثها ، تاركة لكل واقعة مكانها ، وبالتالى هى تحدد تاريخها ، وتتحرك حقا فى ماض نهائى قاطع ، لا فى حاضر يتجدد باستمرار ، مثل ما تفعل الذاكرة الأولى » (« المادة والذاكرة » ، ص ١٦٤) . وهذه الذاكرة الحقيقية ليست عنده وظيفة من وظائف المخ ، « وليست تقهقراً من الحاضر إلى الماضى ، بل بالعكس هى تقدم من الماضى إلى الحاضر : فنحن نضع أنفسنا فى الماضى ابتداءً » (ص ٢٦٨) ؛ وفيها يحتفظ عقلنا بكل الأحداث الماضية وإن لم تكن كلها فى حال الشعور الصريح ، إذ من بينها ما هو كائن فى اللاشعور ، ولكن هذا ليس معناه زوال هذه الأحداث . والماضى يبدو تبعا لهذه الذاكرة الخالصة ، كما يسميها برجسون ، وكأنه تيار متصل يكاد أن ينفصل عن التغير مكونا مُدَّةً قائمة بذاتها . ولذا كان من اليسير على برجسون أن يخطو الخطوة الأخيرة فينعت الذكرى الخالصة بأنها الزمان أو المدة نفسها . ومن هنا نرى أن الذاكرة قد أدت به وبغيره من السابقين إلى تصور الزمان متصلا ، مادامت الذاكرة عندهم تقدّم لنا تيارا متصلا من الشعور .

غير أن هذا التصوير لوظيفة الذاكرة ليس بصحيح . فقد أثبت پيرچانيه[1] أن

(١) پيرچانيه : « تطور الذاكرة وفكرة الزمان » ، پاريس ، سنة ١٩٢٨ .

الذاكرة ترجع إلى «الفعل الموجل» فقال: «إن الفعل المؤجل هو فى رأيى نقطة البدء الحقيقية للذاكرة» (ص ٢٣٢)؛ ومعنى تأجيل الفعل، إحداث انقطاع فى تيار الشعور، لأننا نكون ممتد أحراراً فى أن نفعل أو لا نفعل، وفى هذا قطع لتيار الفعل المتواصل، وإحالة إلى مستقبل أبعد. فإذا كانت الذاكرة كذلك، فإنها ليست ملكة كلية، نجدها فى كل إنسان، بل يقول چانيه ردا على برجسون: «إن برجسون يقول عادة بأن الرجل المنعزل ذو ذاكرة. وأنا لست من هذا الرأى. فالرجل المتوحد ليست له ذاكرة كلية نختزن فيها كل ما مر بنا من أحداث وما عانيناه من أحساس. وإنما الذاكرة ملكة متأخرة تنشأ مع الحياة الاجتماعية من أجل تكييف العمل وإياها، والأحداث لا تسجل فيها على نحو خط مستمر وتيار متصل، بل على أساس إطارات عقلية أو اجتماعية نعطيها مدلولا واتجاها خاصا».

ذلك نقد چانيه. وهو نقد يتجه إلى إثبات أن الذاكرة لا تعطينا هذه الصورة لتيار متصل للشعور يجرى فى الزمان من الماضى إلى الحاضر، بل على العكس من ذلك تمثل لنا فى الزمان انقطاعات وانفصالا. والواقع أن تصوير برجسون للذاكرة لا يتفق فى شىء مع ما تدل عليه كل الظواهر المتعلقة بالذاكرة، سواء فى أحوالها العادية أو فى أحوالها المرَضية؛ ولا دليل مطلقاً على وجود ذكرى خالصة، أى تذكر عار عن أحداث معينة محدودة، وبالتالى لا دليل على وجود تيار للشعور بالماضى يسير فى خط واحد متصل، وكأنه تذكر فوق كل التذكرات الجزئية المحددة. بل كل ما لدينا ذكريات خاصة بأحداث معينة متفرقة ذات اتجاهات عدة، وإن جمعنا بينها مع ذلك حول وحدة؛ فإن هذا الجمع لا أصل له إلا ردها إلى مصدر واحد تنتسب إليه هو شخص أو ذات معينة؛ ولا يدل هذا الجمع إطلاقاً على أن ثمة تياراً متصلا، على النحو الذى تصور عليه برجسون الذاكرة الخالصة. ولعلنا هنا بإزاء تجريد أجوف تخيله برجسون. وفى وسعنا أن نفسر السر فى قول برجسون به، بلا عناء. فحقيقة الأمر أن برجسون قد جعل الذاكرة هى الروح؛ وتصور الروح على أنها المُدة أو الزمان المتصل المستمر؛ ثم صور الذاكرة على أساس هذا التصوير للزمان، فكأن

تصويره للذاكرة إذن ليس الأصل فى تصويره الزمان ، بل بالعكس . ولذا نرى نظريته فى الذاكرة لا تقوم مباشرة على الوقائع النفسية ، بل يحاول فيها إخضاع هذه لنظريته فى المدة . فواقعة اللاشعور لا تدلنا مطلقاً على أن « كل » الأحداث الماضية تسجل فى الذاكرة ، بل كل ما تدل عليه هو أن ثمت أحداثا قد سجلت فى الذاكرة ولسبب أو لآخر استبعدناها حاضراً عن الشعور ؛ وليس كل ما فى الذاكرة محددا بزمان معين فى الماضى ، فأغلب ما فى الذاكرة من معارف لا ندرى متى وأين حصلناه ، خصوصا اللغة . وهذا يدل على أن مسألة التحديد الزمانى فى الذكريات مسألة ثانوية . وإذا كانت كذلك ، فالماضى الذى تصوره الذاكرة ليس محددا وكأنه خط من الزمان مستمر متعينة أجزاؤه بعضها بالنسبة إلى بعض ؛ والظواهر المرضية التى أهاب بها لا تؤدى إلى القول بهذا النوع من الذاكرة .

والنتيجة لهذا إذن أن الذاكرة لا تسمح لنا بتصوير الزمان على نحو ما فعله هؤلاء الذين ظنوا أنهم قد اعتمدوا عليها فى هذا التصوير . فلا الاعتبارات النفسانية إذن ، ولا الاعتبارات الفزيائية مؤدية إلى القول بأن الزمان متصل . ولعل الدافع الخفى لهذا القول هو رغبة الإنسان فى إنقاذ الماضى ، والتخفيف من قوة الزمان القاضية على كل شىء فى زعمهم . ولكننا لا نستطيع أن ننساق فى تيار هذه الأمنية ، ولذا نؤكد أنها وهم لا بد من القضاء عليه . وليس أمامنا بعدُ إلا أن نؤكد أن الزمان مكوّن من وحدات منفصلة ، وأنه لا وجود لتيار مزعوم يسمونه المدة أو المجرى المتصل

والسؤال الذى يجب علينا أن نضعه بعد هذا هو : إذا كان الزمان على هذا النحو ، فكيف نفرق فيه بين ماض وحاضر ومستقبل ؟ والجواب عليه يرتد بنا إلى نظرية الوجود . فقد قلنا فى الفصل الأول ، وكذلك فى الثالث ، أن الأصل هو الوجود الماهوى ؛ وهو ينتقل إلى حال الآنية بواسطة دخول الزمان فى الوجود الماهوى ؛ وبعبارة أخرى : يصير الممكن واقعا متحققا بالفعل فى العالم بواسطة دخول الزمان على صورة العدم ، بأن يختار فى الوجود الماهوى بين وجه أو أوجه معينة من أوجه الممكن وتتحقق بالفعل ؛ وهذه العملية تتضمن إذن ثلاثة أطوار : الإمكان ، والفعل ، والتحقيق بالفعل — ، بما

يذكرنا بالأطوار الثلاثة التى وضعها أرسطو لبيان التغير وهى : القوة ؛ والفعل فى سبيل التحقق ، وهذا يسميه إنرجيا ؛ والكمال أى التحقق فعلا ، ويسميه إنتلخيا. ولكن الفارق بين ما نقوله هنا وما يقوله أرسطو هو أننا ننظر إلى الأمر من ناحية الوجود الذاتى ، وهو قد نظر إليه خصوصا من ناحية الوجود الفزيائى ؛ وهذا يفضى إلى التفرقة : لأن الأول فيه مجال للحرية ، والثانى ليس فيه مجال للحرية ، أو على الأقل مجال الحرية فيه أضأل نسبيا ، إذا ما أخذنا بالنتائج التى قالت بها نظرية الكم فى نسب اللاتعين عند هيزنبرج .

أما الإمكان فمعناه أن الوجود الذاتى فى حالة إضمار وتصميم لما يمكن أن يكون عليه ، وهو سابق على التحقق بالضرورة . فليس بصحيح إطلاقا ما زعمه برجسون من أن الممكن هو سراب الحاضر فى الماضى ، وأن الواقع هو الذى يصير ممكناً ، وليس الممكن هو الذى يصبح واقعاً . أجل ، إن ثمت حالة نفسية نشعر فيها بشىء من هذا ، وهى حالة الندم : فبعد أن أرتكب فعلا يتبين لى بعد الفعل خطأوه ، أقول لنفسى : قد كان ممكناً أن أفعل كذا وكذا . ولكن حتى فى هذه الحالة ، نحن لا نجعل الحاضر ذا سراب هو الماضى ، أو الماضى سراب الحاضر . لأننا هنا لا نقول إن هذا الفعل الحاضر الذى أصبح واقعاً قد كان ممكناً ، وبالتالى كان فى الوسع ألا أفعله — ، لا نقول هذا فحسب ، بل نقول أيضا فى نفس الآن إن ثمة إمكانيات أخرى كان فى وسعى اختيارها ؛ وعلى هذا فليس الممكن انعكاسا للحاضر ، بل إنماء له وإغناء لمدلوله ، إذ الحاضر قد يوهمنى بأنه الوجه الممكن الوحيد ، لأنه الذى تعين وحده ، بينما الممكن هنا يجعلنى أقول على العكس من ذلك : إن ثمة أوجها أخرى عديدة كان فى الوسع أن يتحقق على نحوها الحاضر . وليس هذا الإثبات وحده هو الذى يقنعنا بفساد مذهب برجسون ؛ بل فى وسعنا أيضا أن نبين صحة قولنا بأسبقية الممكن على الواقع بطريقة إيجابية واضحة بأن نقول : الفعل الذى فيه اختيار ، على أى شىء يدل ؟ إنه لا يدل على شىء إلا على أن ثمة ممكنات عدة يختار من بينها الفاعل واحداً أو صفة معلومة وينفذها . ولا معنى للحرية مطلقا إلا على هذا النحو : فالحرية معناها القدرة على الاختيار ، ولا اختيار إلا بين ممكنات ، وإلا فلا

معنى له ، بل يكون اضطراراً لا اختيارا ، فالحرية إذن تقتضى بالضرورة مقدماً وجودَ الممكنات . فقد يكون مفهوما من رجل ينكر الحرية أن يقف هذا الموقف الذى وقفه برجسون من فكرة الممكن ، أما وبرجسون من القائلين بالحرية ، بل من المتفاخرين بهذا كل التفاخر ، فإن عجبى من موقفه هذا يستنفد كل عجب ، إذ لا أستطيع أن أتصور مطلقا كيف فاته هنا هذه الظاهرة البسيطة الواضحة ، ظاهرة الفعل الحر ؛ ولعل التفسير الممكن لهذا التناقض الغريب هو نزعته الفعلية (البرجمتية) التى جعلته هنا يقدّم الفعل على الإمكان ، مزيلاً بهذا دور التعميم والاختيار من عملية الفعل ، أى ملغيا كل حرية . أوَ ليس من السخرية العابثة أن يقال عنه بعد هذا إنه فيلسوف الحرية ؟

من الثابت إذن أن الإمكان سابق على الواقع . وكل إنكار لهذه الحقيقة صادر عن وهم ، وهم أن الأسبقية هنا فى التحقق الفعلى ، فنضعهما فى مستوى واحد ، هو الوجود العينى المتحقق بالفعل ، ونقول إن أحدهما ، وهو الواقع ، يكون أسبق . مع أننا يجب أن نلاحظ هنا أننا فى مستويين مختلفين : مستوى الوجود الماهوى ، ومستوى الوجود العينى الواقعى . ولإيضاح هذا نعود إلى ظاهرة الفعل الحر ، فنقول إن الذات قبل الفعل تكون حاوية لإمكانيات عدة ، فتختار من بينها إحداها أو بعضها وتحققه ، فالإمكانيات هنا أشياء مستقبلة قابلة لأن تتحقق ، ولكن لا كلّها ؛ والاختيار هو الذى يعين الأوجه الممكنة التى ستحققها الذات بالفعل ، ثم يأتى دور التنفيذ ، حتى إذا ما انتهى صار الوجه المختار متحققاً فعلا . ودور التنفيذ هذا هو دور فعل يجرى حاضراً ويتم فى آن واحد مع الاختيار ، حتى إننا لا نستطيع أن نفرق بينهما بالفعل ، ولذا يجب أن نعدهما فعلا واحداً لا يتجزأ يجرى فى حال الحضور المباشر . أما بعد التنفيذ مباشرة فلدينا دور جديد ثالث هو دور الفعل وقد تحقق ، ومن الواضح هنا أننا لسنا بإزاء شىء سيكون ، ولا بإزاء شىء فى حال كينونة وفعل يجرى ، بل فى حال شىء قد كان . ومن هنا نرى أن هذه العملية ذات أدوار ثلاثة : الفعل باعتباره ممكناً « سيكون » ، والفعل باعتباره حادثا يجرى « كائنا » ، والفعل باعتباره شيئاً « قد كان » . و« سيكون » ، معناها المستقبل ، و« قد كان » ، معناها الماضى ، و« كائن » ، معناها الحاضر . وبهذا المعنى ، وبهذا المعنى فحسب ، نفرق فى الزمان بين ماض

وحاضر ومستقبل . فآنات الزمان الثلاثة إذن ذوات معان وجودية خالصة ، لأنها لا تتصل إلا بالفعل فى أدوار تحققه ، أى الوجود فى أحواله إبان التحقق ابتداء من الماهية مارين بالفعل بمعناه الديناميكى ، حتى نصل إلى التحقق الفعلى للموجود .

ولو رجعنا الآن إلى لوحة المقولات التى وضعناها ، سواء بالنسبة الى العاطفة أو بالنسبة إلى الإرادة ، لوجدنا أن كل ثالوث من الثالوثات الثلاثة فى كلتا الحالتين يمثل آنا من هذه الآنات الثلاثة . وهذا ما أشرنا اليه فعلا من قبل فى عرضنا لطبيعة كل منها ، فلا داعى إذن لتكرار ما قلناه . إنما نجتزىء بأن نشير الى الموقف العاطفى والإرادى المرتبط بالآنات الثلاثة حتى نفسر بهذا مايعزى إلى كل منها عادة من مواقف نفسانية انفعالية . أما المستقبل فلأنه يدل على الإمكان الذى لم يتحقق بعد ، وهو بهذا لازال غنيا ، لأن فى مجرد التحقق إسقاطا لبعض الأوجه ، ومن هنا ينفذ العدم كما شرحنا بالتفصيل فى الفصل السابق — ، نقول إنه لهذا الغنى بالممكنات يتسم بسمة السرور والبهجة والإقبال . ومن هنا كان الأمل أو الرجاء أو التمنى ، وكلها أحوال عاطفية تدل على آن المستقبل ، أعذب ما يشعر به الموجود . ونحن قد رأينا فعلا أن ثالوثى المقولات المرتبطين به يدلان على هذا : فهو الحب فى ميدان العاطفة ، والتعالى فى ميدان الإرادة ، وهذان أسمى مشاعر الموجود الحى من حيث السعادة . ولكن ليس معنى هذا أن المثل الأعلى للموجود الحى أن يقتصر عليهما ، لأنهما لايمكن أن يقوما بذاتهما ، وإلا انقلبا إلى أوهام جوفاء ، وهذا ما تقتضيه أيضا طبيعة التوتر فى الوجود ، فهى تقضى علينا بألا نقف عند الإمكان ، بل لا بد لنا من الانتقال إلى الفعل . وهذا الانتقال إبان التحقق يبدأ يفقد شيئا من بهجة الإمكان ، ولكنه لايفقدها نهائياً ، لأن الفعل لازال كائنا ، أى لازالت ثمت إمكانيات لم تتحقق بعد كلها ، ومن هنا كانت المقولات المعبرة عن هذا الدور ليس فيها من البهجة ما فى مقولات الدور السابق ، ولكنها أيضا أكثر بهجة من مقولات الدور الثالث . ولما كان التحقيق يجرى بالفعل كائنا ، فإن الشعور به يكون إلى أقصى درجة ، أعنى الشعور من جانب الذوات بوجودها . لأن وجودها فى تحققها بالفعل ؛ وهذا فى الواقع هو معنى الحضور . ولذا كان هذا الدور دور الحضور أو الآن الحاضر .

والشعور بالوجود قد رأيناه فعلا بالغاً أوجه فى حالتى ثالوث القلق وثالوث الخطر ، وما هذا إلا لأن ثمة حضوراً ، إذ فيها تحضُر الذاتُ نفسَها . وفعل الخلق كفعل مشعور به إنما يتم فى هذه الحالة إلى درجة بعيدة ، أما كفعل ذى آفاق واسعة فيتم فى حال المستقبل .

وهذا الشعور الملىء بالوجود فى حال الحاضر هو الذى يفسر لنا الميل إلى تصور السرمدية على وفق الآن الحاضر . إذ نتصور فى هذه الحالة وجود فعل واحد ، لا نجعله مسبوقا بإمكان ، كما أننا لا نتصوره منتهياً وإن كنا نعتبره مع ذلك كاملا ، وهو ما يسمى الفعل المحض عند أرسطو . وهذا تصوير ينطوى على إشكال عنيف : إذ فيه من ناحية كمال ، ومن ناحية أخرى حضور دائم ، وكلتا الناحيتين متعارضتان ، لأن الكمال يدل على أن الفعل قد تم ، وتمام الفعل كما قلنا فيه إخراج له من الحضور ، فهنا إذن مضى وحضور معا . وهذا الإشكال هو الذى أدى ببعض المذاهب إلى الخروج عن هذه الوحدة المغلقة على نفسها فى الآن الحاضر ، بجعل السرمدية فى صيرورة لا فى ثبات . فالمذاهب القائلة بوحدة الوجود عموما ، بالمعنى الديناميكى لا السكونى ، خصوصا مذهب إكهرت ، تقول بأن الله أو السرمدية الإلـٰهية فى صيرورة وتحقق مستمر ، وما ذلك إلا لأن تصور السرمدية كفعل ثابت فيه إشكال .

والواقع أن فكرة السرمدية فكرة مليئة بالإشكالات والأغاليط . فإننا إذا فهمناها بمعنى الآن الدائم nunc stans فقد قررنا أن ثمة فعلا واحدا لا أجزاء فيه ، وهذا الفعل لم يكن له قبل إمكان ، ولن يكون كاملا فى ذاته : وإلا فرقنا بين أجزاء فيه وخرجنا بهذا عن الحاضر الدائم إلى مستقبل وماض . ولذا لا نستطيع أن نتصور فعلا كهذا إلا خارجاً عن كل زمان ، وهذا ما قالوا به فعلا ، إذ انتزعوا السرمدية من كل زمانية ، ولـكن هل هذا ممكن ؟

إن الفعل لا بد أن يكون تحقيقا لممكن ، وإلا فلا معنى لتسميته بفعل ، وهذا التحقيق إما أن يُتصور حدوثه دفعة واحدة ، أو بالتدريج . فإن كان الأول فقد اكتمل فى ذاته فى هذه الدفعة الواحدة ، وبالتالى يصير شيئا قد كان ، أى لا بد أن نضيف

إليه فكرة المضى ، وفى هذا إخراج له من الحضور الدائم إلى الماضى ، وبالتالى من السرمدية المزعومة إلى الزمانية ، وفى هذا قضاء على فكرة السرمدية باعتبارها فى مقابل الزمانية. وهنا قد يعترض علينا فيقال إننا نقيس السرمدية بزمانيتنا ؛ وهذا يؤدى إلى إفساد فكرة السرمدية وجعلها متزمنة ، أى نقيض ذاتها . ولكنه اعتراض مردود : لأننا إما أن نعتبر السرمدية فعلا ، وإما ألا نعتبرها كذلك . فإن قلنا بالأولى ، فكل فعل معناه التحقق ، وإذا تم فقد أصبح خارجاً عن الحاضر داخلا فى الماضى ، وبذا يجب أن نضيف إليه طابع الزمانية . وإن قلنا بالثانية ، فلن يكون للسرمدية معنى ، لأنها ستنحل حينئذ إلى اللاشىء ؛ أو ستكون ذات وجود من نوع آخر غير وجود الفعل . فما عسى هذا الوجود أن يكون ؟ لا شىء غير وجود الإمكان . والإمكان لا يكون إمكانا حقا إلا إذا كان سيصير فعلا وواقعا ، كما قررنا ذلك مرارا فى الفصل الأول ؛ وإلا كان كلمة خالية من كل معنى . وصيرورته فعلا معناها الانتقال من حال الإمكان إلى حال التحقيق ، والأول هو المستقبل والثانى الحاضر . فكأننا لا بد أن نرتد إذن مرة أخرى إلى الزمانية .

لم يبق إذن غير الفرض الثانى ، وهو أن الفعل يتحقق بالتدريج ، وهذا معناه الانتقال من الإمكان إلى التحقيق إبان الفعل حتى نصل إلى التحقيق فعلا ، وهكذا باستمرار . وفى هذا التمييز تقوم الزمانية . ومن هنا فالسرمدية لا بد أن تُتصور على أنها متزمنة بالزمان . وإذا كانت كذلك ، فَبِمَ نفرق بينها وبينه ؟ واضح أولا أنه لم يبق ثمة أدنى مبرر لهذه التفرقة ، وهذا فعلا ما انتهت إليه السرمدية عند المحدثين ، كما أشرنا إلى هذا فى الفصل الثانى . ولم يبق لها معنى بعدُ إلا أننا ننظر فيها إلى الزمان من حيث أزليته وأبديته ، وعلى هذا فالسرمدية هى الزمان الأزلى الأبدى المطبوع مع ذلك ، أو لذلك ، بطابع الزمانية ، بمعنى أننا نميز فيه بين آنات للمستقبل والحاضر والماضى ، وليست إذن حاضراً دائما كما تصورتها النظرة القديمة .

ومن هنا نرى أن وضع السرمدية فى مقابل الزمان وهم لا مبرر له إطلاقا ، والقول بأن ثمت سرمدية خالية من آنات الزمان الثلاثة زائف فاتل ، وتصوير مشوّه لحقيقة

الوجود . فلا وجود إلا مع الفعل ، ولا فعل إلا مع الإمكان ، ولا إمكان إلا لفعل ، ولا فعل إلا وينتهى — جزئيا على الأقل — إلى تحقيق شىء فعلا ، والإمكان ، والفعل إبان التحقق ، والتحقق فعلا هى كما رأينا آنات الزمان ، فلا وجود إذن إلا بالزمان ، وعلى هذا فكل وجود يُتصور خارج الزمان هو وجود موهوم ، مصدره التجريد الكاذب لعقل واهم يحاول أن يقسر الأشياء الوجودية على الدخول فى قوالبه المتحجرة . ومصدر القول به محاولة الإنسان القضاء على الجزع من الزمان .

ذلك أنه ، ولو أن التحقق لا يتم إلا بالزمان ، فإن فى مجرد التحقق خيراً من ناحية وشراً من ناحية أخرى : الخـــير من حيث إغناء الوجود الذاتى بما تحقق من إمكانيات ، والشر من جراء عدم إمكان تحقيق الإمكانيات الأخرى . فقد رأينا أن الفعل لايتم إلا إذا كان ثمت اختيار ، والاختيار معناه ترك إمكانيات غير متحققة وغير قابلة أحيانا للتحقق على وجه الإطلاق . ولما كانت السعادة لا تتم إلا بالتحقيق الكامل لكل الإمكانيات ، إذ بهذا يكتمل الوجود قدر المستطاع ، فإن فى مجرد الاختيار نقصا لقدر السعادة ؛ وكل هذا يؤدى إلى شقاء الذات . ومن هنا يأتى شقاء الضمير من الناحية الوجودية . إذ السعادة لا يمكن أن تتم إلا بإحراز الكل . وإحراز الكل مستحيل : لأن الفعل يقتضى الاختيار ، نظراً الى أن الفعل يستلزم التعين ، والتعين لا يقوم إلا بأخذ أوجه أو بعض وجوه دون البعض الآخر من أوجه الممكن . والاختيار إذن معناه استبعاد إمكانيات ، وفى هذا عدم تحقيق ، بما يؤدى إلى عدم إحراز الكل ، وبالتالى إلى الشقاء . والوجود شقى بطبعه لهذا السبب بعينه . وسيظل شقيا ، لأن الإمكانيات لامتناهية ، واللامتناهى لا يمكن اجتيازه ، فإذا كانت الكلية لن تتحقق إلا بإحراز الكل ، وإحراز الكل معناه إذن اجتياز اللامتناهى ، واجتياز اللامتناهى مستحيل ، فالسعادة الكلية إذن مستحيلة . وهذا ما يعبر عنه عادة بقولنا إن السعادة نسبية : فهى نسبية إلى الإمكانيات اللامتناهية ، وهى ، بالتالى ، دائما ومن حيث جوهرها ، نسبية ، مادام اللامتناهى لا يمكن اجتيازه .

وهذا الشقاء لا يمكن إذن أن يزول إلا إذا أمكن قطع اللامتناهى ، أو إذا استبعدنا

الإمكانيات : والأول مستحيل ، والثانى معناه استبعاد الفعل ، وبالتالى ، أو بهذا عينه ، استبعاد الزمان . ولذا نجد أن الذين حاولوا تصور الكائن الأسعد أو الذى هو السعادة بعينها ، قد اضطروا إلى الأخذ بهذين الوجهين معا ، أو الواحد دون الآخر : فنهم من نفى عنه الزمان ، ووضعه فى سرمدية خاوية لا معنى لها ، جعلوها فى مقابل الزمان . وقد رأينا ما فى هذا التصوير للسرمدية من زيف وبطلان . ومنهم من جعله لامتناهيا متناهيا فى آن واحد : لامتناهيا من حيث الإمكان ، ومتناهيا من حيث الفعل ، إذ هو كمال جامع لكل كمال ممكن ، ومعنى هذا أنه متناه ولا متناه معاً ، وهذه فكرة متناقضة ، تبعاً لمنطقهم على الأقل . فنحن هنا إذن بإزاء وهم آخر يضاف إلى وهم السرمدية .

وقد آن للانسان أن يتخلص من كل هذه الأوهام التى تقرر وجودا غير الوجود المتزمن بالزمان ، فهذا واجب لا بد من أدائه إذا كان لنا أن نعيد للإنسان معناه وقيمته . ولهذا فإننا نقرر هنا فى صراحة تامة ، وبلا أدنى مواربة ، أن كل وجود غير الوجود المتزمن بالزمان وجود باطل كل البطلان . وأن السرمدية المضادة للزمانية وهم من أشنع الأوهام ، وأن السعادة الكلية التى تتصور على أساس هاتين الفكرتين الزائفتين كاذبة بالتالى أشنع الكذب ؛ وأن كل إحالة إلى وجود غير زمانى ، هى إحالة إلى اللاشىء .

وجود أو لاوجود ، تلك هى المسألة هنا أيضا .

فإن كان وجود ، فلا بد من الزمان ؛ أما بدون الزمان ، فثمت لا وجود . ولا واسطة بينهما .

ولكلٍ بعدُ أن يكيّف مذهبه وفقاً لهذا الرأى كيف يشاء .

ولهذا فنحن نرفض كل محاولة لاستبعاد الزمان على أى نحو كان هذا الاستبعاد . والزمان هنا هو العلة فى تحقيق الإمكان ، والإمكان لامتناه ، واللامتناهى لا يمكن اجتيازه ، فتحقيق كل الإمكان مستحيل ؛ ولما كانت السعادة لا تتم إلا بأن يحقق الوجودُ كلَّ إمكانياته ، فالسعادة الكلية وهم . وبهذا نفسر السر فى تصوير الزمان على أنه مدمّر قاض على الأشياء ، مما يتمثل بوضوح فى قول القائلين : «وما يُهلكنا إلا الدَّهر» («القرآن» : ٤٥ : ٢٣) ، مما جعل الدهر هدفاً لأشد اللعنات ، وهذا أظهر ما يكون فى أدبنا العربى ،

على الرغم من تحذير النبى فى الحديث المنسوب إليه ، القائل : لا تسبّوا الدهر ، فإن الدهر هو الله . وطابع الإشقاء هذا الذى يعزى إلى الزمان هو ما نعتوه باسم « آفة الزمان » ، أى الزمان كمصدر للشر والشقاء .

فهذه ظاهرة حقيقية أدركها الإنسان من أقدم الزمان ، وتفسيرها من الناحيــة الوجودية أن الزمان هو الذى فيه وبه يتم الفعل ، وتحقيق الفعل فيه سلب لإمكانيات ، وهذا السلب معناه أن التحقق لن يكون كاملا ، ونقصان التحقق يفضى إلى الشقاء ، لأن السعادة لا تتم إلا بتمام التحقق . فالزمان إذن أصل الشقاء . ولا سبيل كما رأينا إلى القضاء على هذا الشقاء ، مادام مصدره الزمان ؛ وكل محاولة فى هذا الصدد لا تستطيع أن تقوم فى داخل الوجود الحقيق ، لذا تهرب إلى وجود زائف يخترصه الخيال اختراصاً . وقد رفضنا نحن أن ننساق فى تيار هذا الوهم ؛ ولذا نقرر أنه إذا كان الزمان آفة ، فلا سبيل مطلقا إلى الشفاء منها ، وإذا كان شراً ، فهو شر ضرورى ، وبالتالى يكون هو الخير بعينه ، أو بالأحرى يجب أن نجعل الزمان عبْر الخير والشر . وليس علينا بعد هذا إلا أن نقبل الوجود هكذا وكما هو ، أى على أنه متزمن بالزمان ، وإذا كان الزمان شراً ، فالوجود شر علينا أن نأخذ به كما هو وبما فيه من شر كامل ، دون أن نحاول الفرار إلى أوهام السرمدية أو الحاضر السرمدى أو الوقت الدائم ، ودون أن نقول بوجود غير متزمّن بالزمان . فما أفسد الإنسان وأفقده قيمته إلا هذه الأوهام ، وما يدعو إليها من نزوع نحو الخلاص ، مع أن الخلاص لن يتحقق إلا بحب الوجود على هذا النحو بكل مافيه من شقاء . والواجب الأسمى على الإنسان هو أن يقول للوجود المتزمن : نعم ، بكل مافيه من قوة . وهذه مسألة لا نريد أن نطيل فيها هاهنا ، لأننا نريد أن ننأى ببحثنا هذا عن التقويم قدر المستطاع ، فهو بحث وجودى ، ولذا يجب أن تكون الأحكام فيه أحكام وجود ، لا أحكام تقويم .

وفى شرحنا لمقولات العاطفة والإرادة توكيد لما نذهب إليه هنا . فقد أخذناها على أنها المعبّرة عن الوجود الحقيق ، وهى مطبوعة بطابع الزمانية فى جوهرها ، وليست فيها أية محاولة للفرار من الزمانية على أى نحو كان هذا الفرار . وهذا هو السر فى أنها قد

تبدو مطبوعة بطابع الشقاء والألم والعذاب أكثر منها بالسعادة والسرور والطمأنينة .

فالوجود بالزمان إذن وجود أسيان . ونحن نميل إلى ربط طابع الأسى هذا بالآن الماضى . وهو ميل يبرره التفسير الوجودى لهذا الآن . فقد قلنا إن الماضى يعبر عن الفعل بعد أن تحقق وكان . وفى انتهاء التحقق خُلُوٌ من حضور الفعل ، أى نقصان فى الشعور الحى بالوجود . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن فى هذا الانتهاء تثبيتاً لمدلول الاختيار ، والاختيار كما قلنا مصدر الشقاء لأن فيه سحبا لإمكانيات ، لكن قبل تمام الفعل كان ثمت مجال بعدُ للإمكان ، أما وقد انتهى التنفيذ فقد صار الاختيار واقعاً عاريا عن كل إمكان ، وبذا يعلو الشعور بالنقصان ويصير شعوراً حقيقياً لاسبيل إلى رده . وهذا يدعو إلى الشقاء أو الهمّ المتعلق بالإمكان . فالوجود مهموم بتحقيق إمكانياته ، فإذا تحقق منها وجه دون بقية الأوجه غزا الهمُّ الذاتَ الوجودية . ولذا يرتبط بالماضى الهمُّ والأسى .

لهذا فإن هيدجر مصيب فى تفسيره للزمانية على أساس الهم . لكنه يغالى فى هذا كثيراً حينما يفسر كل آنات الزمان الثلاثة على هذا الأساس . والأولى أن يضاف الهم إلى الماضى ، دون المستقبل والحاضر . أجل ، إن المستقبل يداخله لون من الهم من حيث كون الوجود مهموماً مقدماً بتحقيق إمكانياته . لكننا نظن أن مصدر الهم هنا يأتى خصوصاً من شعور سابق بالهم اللازم للمضى بعد انتهاء التحقيق ، وليس صادرا مباشرة عن الزمانية كمستقبل حقيق . لأن الغالب على الزمانية فى حال المستقبل الحقيق أن تكون ملوّنة بالأمل والرجاء ، وصحيح أن فى هذين نوعاً من الهم السابق ، خوفاً من عدم التحقق ، ولكن هذا الشعور دخيل أولى به أن يضاف إلى القلق فى الآن الحاضر ، أو الأسف على الآن الماضى بما تم فيه . لذا نميل نحن إلى التمييز بين الأحوال اللازمة لكل آن من الآنات الثلاثة ، دون أن نردها إلى أحدها وحده . خصوصا أن فى هذا توكيدا لمعنى الزمانية بكل ما فيها أكثر وأكثر ، لأن فى رد بعضها إلى بعض شيئاً من القول بضآلة قدر بعضها ، وهذا ما لا نود إدخاله هنا فى بحثنا الوجودى ، الخالى من التقويم إلا على أساس الشرف فى المرتبة الوجودية .

وهذا يدعونا إلى إثارة مشكلة الأولوية أو الأولية بين الآنات الثلاثة . والرأى بإزائها قد انقسم ، كما هو طبيعى ، إلى ثلاث شعب : ففريق يجعل الأولية والأولوية معا للحاضر ، وآخر يجعلهما للماضى ، وثالث للمستقبل . والأولون هم القائلون بفكرة الحاضر السرمدى ، والفريق الثانى ينتسب إليه المؤرخون وأصحاب النزعة التاريخية بوجه عام ؛ أما الشعبة الثالثة فيمثلها عادة أصحاب النزعة الدينية ثم الوجوديون ، خصوصا كيركجورد وهيدجر .

أما فكرة الحاضر الأبدى الأزلى فتعود فى نهاية الأمر إلى النظرة القديمة إلى السرمدية على أنها الآن الدائم ، خصوصا فى الأفلاطونية المحدثة . وهى فى الواقع محاولة للجمع بين الزمان والسرمدية ، إذ « الآن هو نقطة التقاطع بين الزمان والسرمدية » ، كما يقول لوى لافل [1] ، « والزمان يلقى الموجود بالآن ، فلولا الآن لما دخل الزمان فى الوجود على الوجه الذى دخله » ، كما يقول أبو البركات البغدادى [2] . فالآن يشارك إذن فى الوجود المتزمن باعتبار الحضور ، وفى السرمدية باعتبار الدوام وعدم التجزئة . ولذا نجد القائلين بفكرة الحاضر السرمدى هم ممن ينزعون نحو تحقيق السرمدية ، وبالتالى التحقق بوحدانية الألوهية ، أى أنهم أصحاب نزعة صوفية . وهم بهذا يريدون إيجاد تجربة صوفية للسرمدية مع الوجود الحاضر ؛ والمتصوفة المسلمون من أهم من عنوا بهذه التجربة ، وسموها باسم « الآن الدائم » ، الذى شرحه صاحب كتاب « جامع الأصول فى الأولياء » شرحا بديعا فقال : « الآن الدائم : هو امتداد الحضرة الإلهية ، الذى يندرج فيه الأزل فى الأبد ، وكلاهما فى الوقت الحاضر لظهورهما فى الأزل على أحايين الأبد وكونِ كل حين منها مجمعَ الأزل والأبد ، فيتحد به الأزل والأبد والوقت الحاضر . فلذلك يقال لباطن الزمان وأصل الزمان سرمد الآن ، الآناتُ الزمانية نقوش عليه وتغييرات لا يظهر بها أحكامه وصُوَرَه ؛ وهو ثابت على حاله دائما سرمدا ،

---

(١) لوى لافل : « الحضرة الكلية » ، ص ١٧٤ ، باريس سنة ١٩٣٤ .

(٢) أبو البركات البغدادى : « المعتبر فى الحكمة » ج ٢ ص ٧٩ ، طبع الهند ، سنة ١٣٥٨ هـ = سنة ١٩٣٩ .

وقد يضاف للحضرة العِنْدية لقوله عليه الصلاة والسلام : ليس عنـــد ربك صباح ولا مساء » .[٣] فعلى هذه النظرية ، وكما هو واضح من هذا النص البديع ، أصل الزمان هو الآن ، والآن يقصد به الآن الدائم أى الحاضر أبداً . ولا قل يوضح الأمر أ كثر بأن يعزو هذا الحاضر السرمدى إلى الموجود الكلى ، والموجود الجزئى يشارك فى هذه الحضرة الكلية بواسطة الفعل ، وكأن الحضرة منتشرة فى الموجودات الجزئية ، انتشاراً كان من شأنه أن استحال التوافق التام بين الفكر والوجود ، والأنا يتلقى من الموجود الكلى الحضرةَ التى يبدو أنه يعيره إياها ، وعليه أن يسعى للاتصال بهذه الحضرة الكلية التى فصله عنها الزمان ، ولو أنه لا يستطيع الوجود إلا بالزمان .

وواضح أننا لا نستطيع الأخذ بهذه الفكرة ، على الرغم مما يبدو فيها من عمق ، لأن الأسس التى تقوم عليها تخالف الأسس التى بنينا عليها مذهبنا تمام المخالفة : فهى تقوم أولا على فكرة الكائن الكلى ، ونحن قد رفضناها ، واعتبرنا الوجود للوحدات المنفصلة وحدها ، ولا يوجد ثمة شىء اسمه الوجود أو الكائن الكلى ؛ وثانيا تقوم على فكرة المشاركة ، وهى فى تناقض تام مع فكرتنا عن الاتصال بين الذوات ، لأننا ألغينا الاتصال إلا بالطفرة ، والمشاركة تخالف هذا تماما ؛ وثالثاً وكنتيجة لازمة لما سبق ، تقول بالسرمدية الخالية من الزمانية ، وهى فكرة نقضناها من قبل بالتفصيل . لذا لا نستطيع إذن أن نقول بأن الماضى هو الآن الأصلى للزمانية ، خصوصاً أن هذا يؤدى إلى تحطيم كل نظريتنا فى الزمانية ، لأنه يؤدى إلى القول بالسرمدية الخالية من الآنية .

لكن تحديد موقفنا من الفريق الثالث الذى يجعل الآن الأصيل هو المستقبل ، ليس على هذا النحو من السهولة ، لأن الأسس عندنا وعندهم واحدة تقريباً . وهيدجر من أهم من عنى بتحديد رأيه صراحة على رأس هذا الفريق ، فقال : إن الزمانية الأصيلة الحقيقية تتزمن ابتداء من المستقبل الحقيق ، حتى إنها لتوقظ الحاضر بأن تكون هى

---

(٣) احمد ضياء الدين الـكمشخانلى : « جامع الأصول فى الأولياء » ص ٩٣ ، طبع مصر سنة ١٣٢٨ هـ = سنة ١٩١٠ م . وراجع أيضا ص ٣١٢ ، ص ٣٥٩ من هذا الكتاب نفسه .

مستقبلا قد كان ، فالظاهرة الأولية للزمانية الأصلية الحقيقية إذن هى المستقبل » (« الوجود والزمان » ، ص ٣٢٩) ، وقد حللنا معنى هذه العبارة بالتفصيل فى رسالتنا « مشكلة الموت » (ص ١٢٩ — ص ١٣١ من المخطوطة) فلا داعى للعَود . بل نجتزىء بأن نقول بإيجاز إن السر فى هذا عند هيدجر هو أن الوجود الماهُوى ماهيته الإمكانيات ، وهى أشياء لم تتحقق بعد ، ولما كان الوجود الماهوى هو « الأصل » فى الآنية أو الوجود المتحقق ، ولما كانت الأشياء التى لم تتحقق بعد تشير إلى الاستقبال ، فإن المستقبل إذن هو الآن « الأصلى » فى الزمانية .

وهذا التحليل نوافق عليه إلى هذا الحد تمام الموافقة . إذ يجب أن نلاحظ هنا أنه يتحدث عن « الأصل » ، لا عن الأهمية ولا عن رد بقيـة الآنات إلى آن واحد هو هنا المستقبل . وليس من شك ، كما يتبين من تحليلنا نحن ، أن المستقبل هو الأصل ، لأنه الإمكان ، والإمكان قد بينا أنه أسبق من الواقع بعكس ما زعم برجسون . ونحن فعلا فى بياننا للمقولات قد ألححنا فى توكيد المقولات الخاصة بالمستقبل ، وهى الحب والتعالى . كما يجب أن نلاحظ أيضا أنه ينعت المستقبل بأنه الآن « الحقيق » فى الزمانية ، وتفسير هذا أن الإمكانيات كما رأينا هى المكونة للوجود الماهُـوى ، فلما كان هذا الوجود هو الوجود « الحقيق » الأصيل ، نظراً إلى أن التحقيق يجر إلى السقوط ، فقد نعت المستقبل بأنه الآن الحقيق . وهذا أيضا صحيح إلى حدما . ونقول إلى حد ما ، لأن هذا قد يوهم أن فى هذا إيذاناً بأفضلية مجرد الإمكان على الفعل ، أو هو يؤذن بهذا بالفعل . وهذا ليس بصحيح من الناحية الوجودية ، لأننا قلنا مراراً إن التحقق ضرورى ، وإلا لم يكن للامكان قيمة ، وعندنا أن الفعل الخاطىء خير من كل إمكان معلق . لذا لا نستطيع أن نساير هيدجر فى هذا التقويم — أجل ، إنه قد نشد حالة البراءة والبكارة التى تغنى بها كير كجورد وتمنى الوصول إليها ، ولـكننا لا نقدر على اعتبار هذا التمنى وذلك النشدان أساساً يصح الاعتماد عليه فى تفسير حقيقة الوجود . البراءة جميـلة ، وطهارة الطفولة المليئة بالإمكانيات رائعة ، لـكننا نعتبر أفضل وأولى ألف مرة خطيئة الفعل المتحقق . وإلا انتهينا إلى حالة من التعليق للإمكانيات هي واللاوجود سيان . لذا

فنحن لا نريد أن ننساق فى أحلام البراءة والبكارة ، بل نصيح ملء فينا : افعلوا ، افعلوا ! حتى لو أدى ذلك إلى الخطأ . حقاً ، إن من يفعل يخطىء ، ولكن الخطيئة لا تتكافأ مهما كبرت مع قيمة الفعل من حيث أنه تحقيق لإمكانيات الوجود .

إن تيار الوجود المتدفق لا يسمح لنـــا بالتوقف والتعليق ، ولن يترفق بنا إذا حاولنا تجنب الفعل خوفاً من التلوث بالخطيئة ، بل سيقذف بنا حينئذ بعيداً إلى خارج التاريخ . وإذن لن نكون فى تلك الحال خالقين للتاريخ ، بل موضوعاً من موضوعاته . وفى هذا إفناء للذاتية ، ونبذ لها خارج بؤرة الوجود الحى المتغير .

لهذا نقول إن المستقبل ليس الآن الرئيسى الحقيقى للزمانية ، لأننــا نؤكد جانب الماضى ، وإن كنا لسنا بعد فى مجال الموازنة والتفضيل بين كلا الآنين . ونحن فعلا قد أشرنا [١] إلى أن المستقبل عند هيدجر يقارب الماضى المفهوم عادة ، لأنه يجعل من المستقبل الأساس فى التناهى . ونحن ننظر إلى الماضى هنا من ناحية أنه مصدر التناهى ، ولهذا يمكن أن نقول إن الفارق ليس كبيراً جداً بين ما رمى إليه وما نذهب إليه نحن ، وإن كان هذا تأويلا ، أكثر من أن يكون أخذا لكلامه بحروفه . وعلى كل حال ، فإننا نقرر من ناحيتنا أن المستقبل ليس هو أيضا الآن الرئيسى الحقيقى للزمانية ، بمعنى أن بقية الآنات ترد إليه كأصل لها . ولكن هل معنى هذا أننا نذهب إلى ما ذهب إليه الفريق الثانى ، صاحب النزعة التاريخية ، وهو القائل بأن الماضى هو الآن الحقيقى الرئيسى فى الزمانية ؟

ولا هذا أيضا . فعلى الرغم من توكيدنا لقيمة الفعل بعد أن تحقق ، ولمجرد الفعل أيا كانت نتيجته ، فإننا لا نستطيع أن نعد الآن الماضى هو الآن الحقيقى للزمانية . وذلك لأنه يدل على الانتهاء ، والانتهاء يفضى إلى الوقوف ، والوقوف يعطل الوجود الديالكتيكى . ومن هنا عنينا فى باب المقولات بتوكيد مقولة التعالى ، لأننا لا نستطيع الوقوف عند الطفرة أو عند الألم . وإلا وقف تيار الوجود مرة أخرى ، وصرنا نعيش فى مُتْحَف التاريخ ، مما يشلّ كل فعل . فالخطر هنا كالخطر فى حال آن المستقبل : فهنا وهناك إشلال

---

(١) فى رسالتنا : « مشكلة الموت » ، ص ١٣١ (من المخطوطه) .

للفعل ، وإن كان الاتجـاه مختلفاً : فأحدهما إلى وراء ، والآخر إلى أمام . ونحن وإن أكدنا فكرة التناهي وجعلناها المركز الحقيقي لمذهبنا فى الوجود ، فإننا لانفهمه على نحو ساكن ، بل على نحو متحرك . والنحو المتحرك هو ذلك الذى يدعو إلى الإقبال على فعل تال بمجرد الانتهاء من فعل صار متحققا منتهيا . فثمت إذن تناه ساكن أو سكونى ، وتناه متحرك أو حركى (ديناميكى ، والأول استاتيكى) : وهذا ما شاهدناه فعلا وقلنا به بوضوح فى فكرة الوحدة المتوترة .

وغرضنا من هذا كله إذن أن نقول إن فكرة تفضيل بعض الآنات الزمانية على الآخر فكرة فى نظرنا خاطئة ، ولا أصل لها من الواقع الوجودى . ولذا نؤكد بكل قوة وَحْدة الآنات الثلاثة وحدة تامةفى تكوينها للزمانية الأصلية ، ولانسمح لأنفسنا مطلقاً بالتفضيل بين بعضها وبعض ، مادمنا نتحدث عن الزمانية الحقيقية الأصلية . أما الزمانية الزائفة فهى تلك التى تتعلق بأحد هذه الآنات على حساب الآخَريْن ، كما فعلت الصوفية فى تعلقها بالحاضر ، والوجودية فى رفعها مكانة المستقبل ، والتاريخية فى انعكافها على الماضى . والحق أن هذه الأزمنة أو الزمانيات ليست أصلية حقيقية ، إنما هى صور نافعة جزئية يستعين بها كُلٌّ على تحقيق مآربه .

نحن إذن لا نفضّل آنا على آخر بطريقة مطلقة ، بل نؤكد أولاً وحدة الثالوث فى الزمانية ، لدرجة أننا نستطيع أن نقول: المستقبل والحاضر والماضى الزمان الواحد، إن جاز لنا هذا التعبير . وبعد هذا نستطيع أن نتحدث عن سيادة أحدها على الآخر فى أحوال جزئية فحسب ، هى تلك التى بيناها بالتفصيل فى حال المقولات : فمقولة الألم يسودها آن الماضى ، والحب آن المستقبل ، والقلق آن الحاضر الخ ، وإن كنا نجد وحدة الزمانية متحققة فى كل منها .

وما هذا إلا أن لأن فكرة التوتر فى الوجود تقضى علينا بهذا : إذلا تسمح لنا مطلقاً بأن نجعل أحد الآنات أصلا للاثنين الآخرين . وكأننا إذن قد وجدنا الفكرة الرئيسية الثالثة والأخيرة تلعب دورها فى الكشف عن طبيعة الزمان . وبهذا إذن نكون قد وجدنا خصائص الوجود الرئيسية هى بعينها خصائص الزمانية الأصلية .

وخلال هذا البيان قد انتهينا إلى الكشف عن حقيقتين رئيسيتين : الأولى أن لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان ، وأن كل ماليس بمتزمن بالزمان فلا يمكن أن يعد وجوداً ؛ وتلك هي ما نسميه بتاريخية الوجود . والثانية أن كل آن من آنات الزمان مكيّف بطابع وجودى عاطفى إرادى خاص ، وليس الزمان إذن مكوّناً من وحدات كمية متشابهة فى الكيف ، بل بالعكس ، هو مكوّن من وحدات منفصلة ، ولكنها ليست كمية بل كيفية ؛ فالزمانية إذن كيفية . وهاتان الحقيقتان معاً هما مانعبر عنه بقولنا : **إن الوجود ذو تاريخية كيفية .**

[illegible] إلى فكرة [illegible]

الأمر فكرة في نظرنا [illegible] ولا أصل لها من الواقع الوجودي. [illegible] هذه الآنات الثلاثة [illegible] الزمانية الأصلية، [illegible] من [illegible] الزمانية الحقيقية الأصلية. أما الزمانية الرابعة فهي تلك التي تتعلق بأحد هذه الآنات على حساب الآخرين، [illegible] المستقبل، [illegible] على الماضي. [illegible] أن هذه الأزمنة أو الزمانيات [illegible] أصيلة [illegible] على [illegible].

نحن إذن لا [illegible] على آخر [illegible]، بل [illegible] أولاً [illegible] في الزمانية [illegible] المستقبل والحاضر والماضي [illegible] الزمان الواحد [illegible] أحدهما على الآخر [illegible] الآن [illegible] الماضي [illegible] المستقبل [illegible] الحاضر [illegible] الزمانية [illegible].

[illegible] إلا [illegible] الآخر [illegible] الأخرى [illegible] الفكرة الرئيسية [illegible] الزمان [illegible] الزمانية الأصلية.

أسماء المؤلفات الإفرنجية الواردة بالكتاب

1—M. Heidegger : *Sein und Zeit*, 4. Aufl. 1935. Halle an. d. S.
2—B. Pascal : *Pensées et Opuscules*. Ed. Brunschvicg, Paris, 1912.
3—I. Kant : *Kritik der reinen Vernunft*.
4—H. Denifle : *M. Eckharts Lateinische Schriften*. Archiv f. Lit. u. Kirch. Gesch. i. Mit.—A., II, 1886.
5—Hegel : *Theologische Jugendschriften*, hrsg. von Nohl, Tübingen, 1907.
6—Hegel : *Logik (Enzyklopädie d. philos. Wissenschaften)*, hrsg. von Lasson, Leipzig, Philos. Bibl.
7—Hegel : *Wissensehaft. d. Logik*, WW, III.
8—J. Wahl : *Le Malheur de la Conscience dans la philos. de Hegel*. Paris, 1929.
9—Hegel : *Phänomenologie des Geistes*, WW, II.
10—Hegel : *Enzykl. d. phil. Wiss.* hrsg. von Bolland, Leiden. 1906.
11—B. Heimann : *System u. Methode in. Hegels Philosophie*, 1927.
12—Werner Gent : *Die Raum-Zeit-Philosophie des 19. Jahrhunderts*, Bonn, 1930.
13—B. Croce : *Saggio sullo Hegel*, Bari, 1927.
14—J. Wahl : *Etudes Kierkegaadiennes*, Paris, 1928.
15—Fr. W. J. Schelling : *Sämt. Werke*, Stuttgart u. Augusburg, 1933.
16—Maine de Biran : *Oeuvres*, publ. par Victor Cousin.
17—Maine de Biran : *Oeuvres inédites*, éd. Naville.
18—S. Kierkegaard : *La Maladie Jusqu'à la mort* ; tr. fr. par Kn. Ferlov et J. Gateau sous le tit : *Traité de désespoir*, Paris 1939.
9—Karl. Jaspers : *Philosophie*, Berlin, 3 Bde, 1932.
20—G. Marcel : *Journal Métaphysique*, 2ième éd. 1935, Paris.
. . . . . : *Etre et Avoir*, Paris, 1938.
: *Du Refus à l'Invocation*, Paris, 1940.
21—Simplicius : *In Aristotelis categorias commentarium*. Edidit Corolus Kalbfleisch. Berolini. MCMVII.
22—Pierre Duhem : *Le système du Monde*, Paris, 1913.
23—Simplicius : *In Arist. physicorum liberos quattuor priores commentaria*. Edidit Hermannus Diels, Berolini, 1895.
24—Plutarque : *Placita philosophorum*.
25—P. Kraus : *Jabbir ibn Hayyann*, t. II, Le Caire, 1942.
26—J. Philoponus : *de Aet. Mundi*.
27—B. Censorinus : *de die natali*.
28—B. Jowett : *Dialogues of Plato*.
29—Archer-Hind : *The Timaeus of Plato*, London, 1888.
30—Albert Rivaud : *Timée*, tr. fr. Collect. Guillaumme Budé.
31—Fraccaroli : *Il Timeo*.
23—Covotti : "Le teorie dello spazio e del tempo", in *Annalli d. Sc. Norm. di Pisa* v. 12.
33—R. Mondollo : *L'Infinito nel pensiero dei Greci*, Firenze, 1935.

34—F. Cornford : *Plato's Cosmology*, London, 1937.
35—L. Stefanini : *Platone*, 2 vol., 1932, 1935. Padova.
36—S. Pines : *Beiträge sur islamischen Atomenlehre*, Berlin, 1936.
37—Zeller : *Die Philos. der Griechen*, 3. Aufl., 1879.
38—O. Spengler : *Der Untergang des Abenlands*, München, 1931.
39—M. Heidegger : *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frakfurt A. M., 1934.
40—Plotin : *Ennéades*, tr. fr. par Emile Bréhier, Paris. Coll. Budé.
41—Themistius: *In Aristotelis Physica paraphrasis.* Edidit Henricus Schankl. Berolini, 1890
42—Proclus : *Institutio theologica*, éd. Ambroise Firmin Didot, Paris, 1855.
43—Damascius : *Quaestiones de primis principiis*, edidit J. Kopp, 1826, Frankfurt ; ed. von Rülle, 1889, Paris ; éd. par E. Chaignet, Paris, 1898.
44—A. Augustinus : *Confessiones* ; *de civitate Dei*. Ed. Migne.
45—J. Guitton : *Le temps et l'éternité chez Plotin et St. Augustin*, Paris, 1933.
46—Van Biéma : *L'espace et le temps chez Leibniz et Kant*, Paris, 1908.
47—Leibniz : *Examen de principes de Malebranche*, éd. Erdmann.
« : *Nouveaux Essais*, éd. Erdmann.
48—H. Vaihinger : *Kommentar zu Kants Krit. d. r. Vern.*, Stuttgart, Berlin, Leipzig, 1922.
49—H. J. Paton : *Kants Metaphysics of Experience*, London, 1936.
50—H. Bergson : *L'évolution créatrice* ; *Durée et simultanéité* ; *les données immédiates de la conscience* ; *La pensée et le mouvant* ; *Matière et mémoire*. Paris.
51—Kant : *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*..., hrsg. von Karl Vorländer, Leipzig, 1921.
52—Joh. Volkelt : *Phänomenologie u. Metaphysik der Zeit*, München, 1925.
53—Lenzen : "the schema of time", in *The problem of Time*, California University Publications, California, 1925.
54—C. D. Broad : *Scientific Thought*, London, 1927.
55 -Juvet : *La structure de nouvelles théories physiques*, Paris 1933.
56—E. Cassirer : *Zur einsteinschen Relativitätstheorie*, Berlin, 1921.
57—H. Driesch : *Die Relativitätstheorie und die Philosophie*, 1924.
58—H. Reichenbach : "La signification philos. de la théorie de la relativité", in, *Revue Philosophique*, Juillet-août, 1922.
59—M. Schlick : *Raum und Zeit in der gegenw. Physik*. Berlin 1922.
60—Max Scheler : *Le sens de la Souffrance*, Paris, 1936 (t. fr.)
« « : *Schriften aus dem Nachlass*, I, Berlin, 1933.
61—M. Heidegger : *Qu'est-ce-que la Métaphysique* ? tr. fr. Corbin, Paris, 1938.
62—S. Kierkegaard : *Journals*, engl. trans., London 1938.
63—Max Scheler : *Moralia*, Berlin, 1923.
64—F. Nietzsche : *Werke*, klein-octav Ausgabe, 1901—1912.
65—Em. Meyerson : *Identite et réalité*, Paris, 1932 ; *Le cheminement de la pensée*.
66—Leibniz : *Philosophische Schriften*, hrsg. von Gerhart.
67—Louis de Broglie : *Matière et lumière*, Paris 1937.
68—Edm. Husserl : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, 1912.
69—Pierre Janet : *L'évolution de la memoire et la notion de temps*, Paris, 1928.
70—L. Lavelle : *La Présence Totale*, Paris, 1934.

فهرس الأعلام

حرف الألف

حرف الباء

حرف التاء

حرف الثاء

حرف الجيم

حرف الدال

حرف الذال

حرف الراء

حرف الزاي

حرف السين

حرف الشين

حرف الطاء

حرف الفاء

حرف الكاف

حرف اللام

حرف الميم

حرف النون

حرف الهاء

حرف الياء

فهرس أسماء الكتب

حرف الألف

حرف الباء

حرف التاء

حرف الجيم

حرف الحاء

حرف الدال

حرف الراء

حرف الزاى

حرف السين

حرف الشين

حرف الطاء

حرف الظاء

حرف العين

حرف الفاء

حرف القاف

حرف الكاف

حرف اللام

حرف الميم

حرف النون

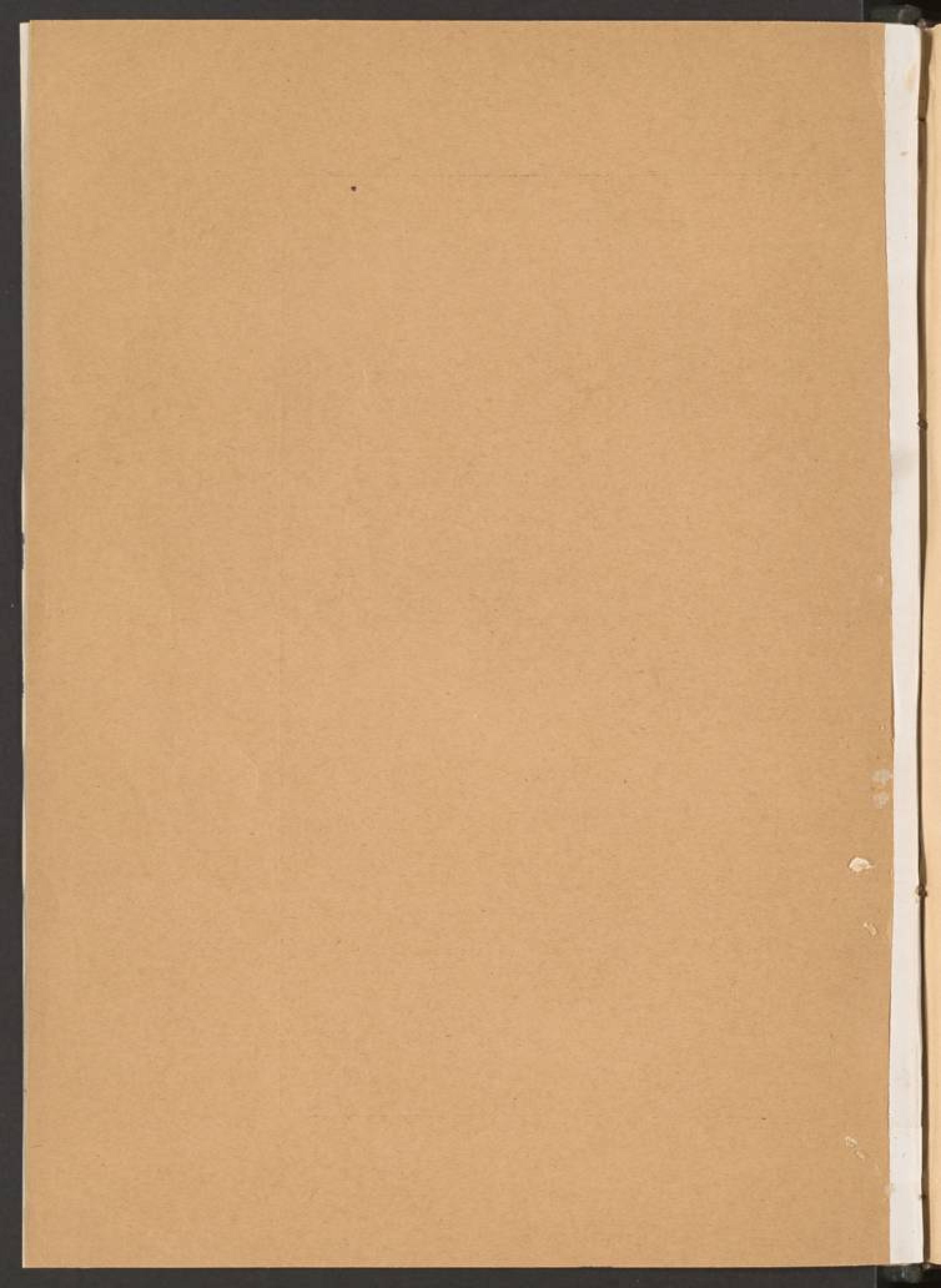
(٢) حرف الواو

(١) حرف الهاء

حرف الياء

تصحيح الخطأ المطبعي الوارد بالكتاب

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٣	١٠	صده	صفة
٤	٧	ثمة	ثمت ، وكذلك أينما
			وردت
٧	٤	الهُوية	الهُوِيَّة
١١	١٨	كلاً	كلا
١٥	١٥	كلاً	كلاَّ
١٨	١٧	الاعجبى	الاعجابى
٣٦	١٧	مفاجاءات	مفاجآت
٢٨	١٦	وأيا	وأيًّا
	١٨	هدا	هذا
٢٩	١٧	حبه	حبة
٣٧	٦	كل	كلٌّ
٤١	١	آثار	أثار
	٥	فلهم وما يبتغون	فلهم ما يبتغون
٤٢	١٢	بعد	بعدُ
٦٣	٥	المشائيين	المشائين
	١٠	الأون	الأول
٦٤	٢٤	أشبنجر	اشبنجلر
٦٦	١٨	المشائيون	المشاءون
٦٨	١٢	وحباة	وحياةُ
	١٤	المشائيين	المشائين
٦٩	٢٣	نشرت	نشرة
٧٢	١٩	أ-اسا	أساسا
٧٣	١٦	خطا	خطأً
٧٧	١١	أكالا	كالاً
٧٨	٧	المشائيون	المشاءون
٨٧	٢	استنتج	أستنتج
٨٩	١٣	هل :	: هل
٩٠	١٧	للاشياء	للأشياءِ
٩٤	١٣	امتثل	أمتثل
٩٥	٢١	أجزاءه	أجزاؤه
	٢٣	اللامتاهى	اللامتناهى
٩٦	١٢	أدناه	أوتناهِ
١٠١	٤	إذ	إذا
١٠٢	٦	للتميز	للتمييز
١١٩	١٩	ألا هو	وهو
١٢١	٢	للاثنين	لِلاَّتعيُّن
١٢٢	١	يقوب	يقولون
١٣١	٨	وجوَّد	وُجُود
١٣٥	٢٠	فلشرع	فللشرع
١٣٨	١٧	ثلاث مرة	ثلاثَ مرةً
	٢٠	تعالى	تعال
	٢٢	تعالى	تعال
١٤٠	١٢	أتسم	أتسم
١٤٢	٨	جينه	جبينه
١٤٣	٤	للوجوديه	للوجودية
١٤٦	٢٣	للذات	الذات
١٤٩	٩	هذا الناحية	هذا من الناحية
١٥٣	١٨	يجعلنا	يجعلنا
١٥٤	٢٤	يعانية	يعانيه
١٥٨	٩	ييسير	ييسر
١٥٩	١٥	المرآوابة	المرآوية
١٦٠	٢٣	والمقلين	والعقليين
١٦١	٥	هذ	هذا
١٦٨	٨	وسطة	واسطة
١٧٣	٦	أصحاب	فإن أصحاب
	١١	ضروة	ضرورة
	١٤	هذ	هذا
١٨٠	٩	المتوحِّدة	المتوحِّد
١٨١	١	نوكد	نؤكد
	٤	الإرداة	الإرادة
	١٢	اللذين	اللذان
١٨٧	١١	وجلته	وجمله
١٨٨	٣	يستطيعو	يستطيعوا
٢٠٥	٢٠	فيملأه	فيملؤه
٢١٦	٢	إخصاع	إخضاع
	٤	ولسب	ولسبب
٢٢٢	٢٤	استعبدنا	استبعدنا
٢٢٣	٦	حيت	حيث
٢١٦	٢١	صُورَه	صُورُه
٢٣٠	٢١	أن	تحذف
٢٣٤	٢٢	Karl.	Karl



خلاصة الفكر الأوربى

تأليف

عبد الرحمن بدوى

ظهر منها :

(١) نيتشه (طبعة ثانية)

(٢) اشپنجلر (« «)

(٣) شوپنهور (« «)

(٤) أفلاطون (« «)

(٥) أرسطو (« «)

(٦) ربيع الفكر اليونانى (« «)

(٧) خريف الفكر اليونانى (« «)

تراجم

دراسات إسلامية

التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية (فى جزئين)

الروائع المائة

(١) أيشندورف : من حياة حائر بائر

(٢) فوكيه : أندين

(٣) جيته : الديوان الشرقى للمؤلف الغربى

(٤) بَيْرُن : أسفار اتشيلد هارولد

(٥) جيته : الأنساب المختارة

مطبعة الاعتماد بشارع حسن الأكبر لصاحبها محمد زلفقرى

